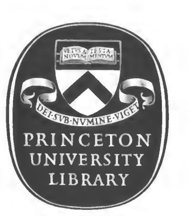
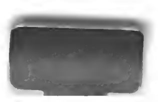





VETVS & TESTA
NOVVM MENTVM
DEI·SVB·NVMINE·VIGET
PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY





# MAHÂBHÂRATA-STUDIEN.

ABHANDLUNGEN

ZUR

ALTINDISCHEN LITERATUR UND CULTURKUNDE

VON

**JOSEPH DAHLMANN** S. J.

II.

**BERLIN.**
VERLAG VON FELIX L. DAMES.
1902.

DIE

# SÂṂKHYA-PHILOSOPHIE

ALS

NATURLEHRE UND ERLÖSUNGSLEHRE.

NACH DEM MAHÂBHÂRATA

VON

**JOSEPH DAHLMANN** S. J.

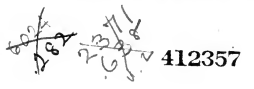
**BERLIN.**
VERLAG VON FELIX L. DAMES.
1902.

# Vorwort.

Der Sâṃkhya-Philosophie ist bis in die neuere Zeit das eindringende Studium versagt geblieben, das die Vedânta-Philosophie in den Arbeiten Paul Deussens mit so glücklichem Erfolg gefunden hat. Zu hohem Danke ist daher die Forschung Richard Garbe verpflichtet, dass es ihm in seinen textkritischen und historisch-kritischen Arbeiten gelungen ist, dem Studium des Sâṃkhya die Bedeutung wiederzugeben, die ihm im Rahmen der indischen Philosophie zukommt[1]). Zwar ist es wahr, dass sich das Sâṃkhya seit Jahrhunderten nicht mehr des Ansehens erfreut, das die Schule des Vedânta auch heute noch geniesst. Vor dem stolzen Bau, den der Genius eines

[1]) Mehrere treffliche Arbeiten über die indische Philosophie verdanken wir dem geistreichen Forscher M. von Straszewski. Die Ergebnisse, zu denen der Gelehrte in seinen Forschungen gelangt ist, verrathen ein so liebevolles Eingehen in den speculativen Ideenkreis der altindischen Welt, eine so umsichtige Verwerthung der ihm zugänglichen Qnellen, ein so glückliches Erfassen der hervorstechenden Züge, dass ich es nur mit Freude begrüssen würde, wenn die beiden wichtigsten Werke in Uebersetzung auch dem deutschen Leserkreis zur Benutzung zngänglich gemacht würden.

1. Powstanie i rozwój pesymizmn w Indyach (Entstehung und Entwickelnng des Pessimismus in Indien). Krakan [1884].
2. Ueber die Entwickelung der philosophischen Ideen bei den Indern und Chinesen. Wien [1887]. Separatabdruck aus den Berichten des VII. Orientalischen Congresses.
3. Dzieje filozofii w zarysie. Tom I. Ogólny wstęp do dziejów filozofii i dzieje filozofii na Wschodzie. [Krakan 1894.] (Grundriss der Geschichte der Philosophie. I. Allgemeine Einleitung in die Geschichte der Philosophie und Geschichte der Philosophie im Orient.
4. Ueber die Bedeutung der Forschungen auf dem Gebiete der Oriental. Philosophie für das Verständniss der geschichtlichen Entwickelung der Philosophie im Allgemeinen. Ein Vortrag. Wien u. Leipzig 1895.



Çaṃkara in seinem Commentar zu Bâdarâyaṇa's Sûtras aufgerichtet hat, vor dem Zauber, den das im Brahman-Âtman geschilderte Ideal auf die indische Geisteswelt ausübt, tritt das nüchterne Sâṃkhya in seinem »rationalistischen« Gepräge tief in den Schatten. Aber es hat einmal eine Zeit gegeben, da dies anders war. Weit zurück liegt die Epoche, wo Sâṃkhya die führende Stellung im Kampfe der speculativen Geister behauptete, die Epoche, wo das Sâṃkhya die Philosophie, die Schule schlechthin war. In diese Zeit führen uns jene philosophischen Urkunden zurück, die das Epos Mahâbhârata aufbewahrt.

So ungleichartig auf den ersten Blick die Elemente zu sein scheinen, aus denen sich die speculativen Abschnitte des Mahâbhârata zusammensetzen, so vertritt das Epos doch thatsächlich in allen seinen Theilen nur ein einziges System der Philosophie »die aur methodischer Untersuchung gegründete Erkenntniss des Brahman« (ânvîkshikî brahmavidyâ). Diese Erkenntniss des Brahman wird in einer reichen Anzahl von Urkunden unter dem Namen Sâṃkhyayoga zusammengefasst.

Was ist das epische Sâṃkhya? Indem der Verfasser sich die Beantwortung dieser Frage in dem vorliegenden Bande der Mahâbhârata-Studien zur Aufgabe stellt, knüpft er an die Ergebnisse an, die er im »Nirvâṇa« bereits niedergelegt hatte. Aus den Grundlinien jedoch, in denen damals das epische System des Sâṃkhya geschildert wurde, ergab sich nur ein ganz allgemeines Bild der im Epos aufbewahrten Elemente der Philosophie. Es galt die Elemente im weitesten Sinne zu sammeln und zu ordnen. Dieser doppelten Aufgabe hat sich der Verfasser in der vorliegenden »Studie« unterzogen. Die Vorarbeiten dazu waren bereits beim Erscheinen des ersten Bandes der »Mahâbhârata-Studien« so weit abgeschlossen oder fortgeschritten, dass ich die Vollendung in sichere Aussicht stellen konnte [1]). Die Arbeit lag fertig vor, als Hopkins Buch »The Great Epic of India, its character and Origin« erschien, das, wie eine Besprechung bemerkt, »Die Philosophie des Epos inventarisirt« »und auf diese Weise der Forschung einen grösseren Dienst geleistet hat als durch die verfrühte »Synthese« neueren Datums«.

[1]) Genesis des Mahâbhârata, Berlin 1899. S. XXIV.

Einen Augenblick schien es verlockend, bereits an dieser Stelle die Ergebnisse, zu denen Hopkins gelangt, zu berücksichtigen und eine Untersuchung des von Hopkins »inventarisirten« Materials mit meiner Darstellung zu verweben. Eine solche Untersuchung würde indessen auf Schritt und Tritt nur zu einer Polemik geführt haben, die um so weniger der Sache dienen konnte, als wir beide von einem ganz entgegengesetzten Standpunkt ausgehen.

Aus diesem Grunde stelle ich dem »Inventar« von Hopkins einfach das Bild der Philosophie des Epos gegenüber, wie es sich mir von meinem Standpunkt aus dargestellt, bevor Hopkins' Untersuchung erschien. Während es Hopkins bei seiner »Inventarisirung« des philosophischen Gehaltes vor Allem darauf ankommt, das Ungleichartige in den Elementen hervorzuheben, war es mir in erster Linie um das Gemeinsame in der anscheinend ungleichartigen Fülle des Stoffes zu thun. In der Beurtheilung des philosophischen Gehaltes wiederholt sich also derselbe Gegensatz der Methode, der sich bei der Beurtheilung des Ganzen geltend macht. Für das Mahâbhârata als Ganzes galt es bis jetzt sozusagen als festes Axiom, dass es in seinen einzelnen Theilen aus ganz ungleichartigen Elementen bestünde. Daher ging man vor Allem darauf aus, das, was die Abschnitte unterscheidet, was die einzelnen Elemente untereinander trennt und in Gegensatz bringt, ausfindig zu machen, während man das, was die Abschnitte Gemeinsames haben, weniger beachtete. Als ich mich auf Anregung meines tief betrauerten Lehrers Bühler mit dem Mahâbhârata zu beschäftigen begann, stand auch ich unter dem Eindruck, dass eine historisch-philologische Kritik des epischen und didaktischen Gehaltes nur dann erfolgreich durchgeführt werden könnte, wenn sie das, was die einzelnen Theile und Elemente trennt, in den Vordergrund stellte. Aber je eingehender ich mich mit dem Verhältniss der Abschnitte untereinander beschäftigte, um so mehr überzeugte ich mich, dass der gemeinsamen Elemente zu viele waren, um nicht zu einer besonderen Untersuchung zu reizen. Konnte das Epos trotz der scheinbaren Ungleichartigkeit nicht in einem einheitlichen Boden wurzeln? Audiatur et altera thesis! Das war im Grunde eine so natürliche Aufgabe der wissenschaftlichen Forschung, dass man sich mit Recht wundern muss, warum sie nicht schon viel früher in Angriff genommen wurde. Unverständlich scheint es mir daher, wie ein

Forscher von einer »Verwirrung« reden kann, »welche eine sich synthetisch nennende Methode unter dem Vorgeben hier Ordnung zu schaffen angerichtet« haben soll. Ich habe die Gründe dargelegt, die für den engen und inneren Zusammenhang des epischen und didaktischen Elementes zu sprechen scheinen. Ich habe zu zeigen gesucht, wie die Kultur, die das Epos in seinem religiös-philosophischen und in seinem religiös-rechtlichen Element widerspiegelt, keineswegs einem früheren Ursprung im Wege steht. Aus Allem ergab sich mir die hohe Wahrscheinlichkeit für einen älteren und einheitlichen Ursprung des Mahâbhârata. Dabei habe ich aber von vorneherein den Begriff der Einheit und Gleichartigkeit umgrenzt und diese Grenzen in meiner »Genesis des Mahâbhârata« noch schärfer gezogen, indem ich immer wieder auf den encyklopädischen Charakter des Epos hinwies. Das Problem, das ich aufgerollt, lässt sich in die eine Frage zusammen? Ist die encyklopädische Tendenz erst nachträglich in die Dichtung hineingetragen worden, oder war sie schon ursprünglich mit dem Epos verwoben?

War das Mahâbhârata von vorneherein darauf angelegt, im Rahmen der Dichtung die Fülle des belehrenden Stoffes aus dem Bereiche des Rechts und der Philosophie aufznnehmen, dann war es eine Diaskeuase im eigentlichen Sinne, durch die das Epos als Dichtung und Lehrbuch zu Stande kam, Sammlung und Ordnung eines bereits vorliegenden religiös-philosophischen und religiös-rechtlichen Stoffes. Dieser Lehrgehalt war aber nicht etwa blos in einer Bearbeitung, er war in zahlreichen Formen zugänglich. So zahlreich die Kreise waren, die sich einerseits an der Entwickelung des epischen Elementes in den Itihâsa und Purâṇa, anderseits an dem literarischen Ausbau der Philosophie und des Rechts in den Urkunden der Erlösungslehre und des Rechts betheiligten, ebenso mannigfaltig waren die Denkmäler, die aus diesen Kreisen hervorgingen. Ich sage »mannigfaltig«. Man copirte sich nicht etwa gegenseitig ab, sondern arbeitete selbstständig, wenn auch immer im Anschluss an die grossen religiösen und socialen Strömungen. Von einer Uniformität, die alles nach einem einzigen Muster redigirt hätte, ist da keine Spur vorhanden. Sobald also eine Diaskeuase darauf ausging, die Dichtung zur Trägerin des religiös-philosophischen und religiös-rechtlichen Lehrgehaltes zu machen, bot

sich ihr derselbe Stoff in der mannigfachsten Bearbeitung dar. Hat sich die Diaskeuase blos an eine einzige Bearbeitung gehalten? Das setzt jene Kritik voraus, die aus der Ungleichartigkeit der Urkunden auf eine Verschiedenheit des Ursprungs schliesst. Das ceterum censeo ihrer Beweisführung ist und bleibt der Gedanke: Weil im Epos derselbe Stoff in verschiedener, sagen wir, zum Theil widersprechender Form vorliegt, darum schliesst diese Ungleichartigkeit die Einheit des Ursprungs aus. Mit diesem Satz steht und fällt die ganze Beweisführung. Es wird vorausgesetzt, was erst bewiesen werden muss, eine Uniformität des Lehrgehaltes, die jede Verschiedenheit ausschliesst, eine Einheitlichkeit, die Alles, was nicht in derselben Richtung liegt, a limine abweist. Ja, wenn man beweisen könnte, dass diese Uniformität von der Diaskeuase des Mahâbhârata erstrebt worden wäre, dann gäbe ich die von mir verfochtene Hypothese sofort preis. Aber eine solche Uniformität hat erstens nie im religiös-philosophischen und religiös-rechtlichen Literaturleben Indiens bestanden. Noch viel weniger aber lag eine derartige Uniformität im Plane eines encyklopädischen Schaffens, dem es in erster Linie darauf ankam, die ganze Reichhaltigkeit des religiösen Wissens in den mannigfachsten Urkunden zum Ausdruck zu bringen. So stellt sich das Mahâbhârata dar, wie es jetzt vor uns liegt. Deswegen mag die philologische Kritik noch so viele Verschiedenheiten in dem Epos ermitteln, sie beweist damit nichts für die angebliche Verschiedenheit des Ursprungs des ganzen Epos, so lange es nicht ausgeschlossen ist, dass diese Verschiedenheiten lediglich in den einzelnen Urkunden wurzeln, die bald ganz, bald fragmentarisch dem Epos einverleibt wurden. Mochten die einzelnen Urkunden, aus denen die Diaskeuase schöpfte, noch so sehr bald in dieser, bald in jener Frage untereinander abweichen, was hinderte das die Diaskeuase, sie aufzunehmen und nebeneinander zu reihen, wenn es ihr vor Allem darauf ankam, in einem encyklopädischen Werke, das die gesammte indische Welt umfasste, alle Kreise, die auf dem Boden der Orthodoxie sich an dem geistigen Leben betheiligt, zu Worte kommen zu lassen. Eine solche Diaskeuase konnte mancherlei Elemente aufnehmen, die sich mit der Uniformität nie vertragen würde, welche von der bisherigen Mahâbhârata-Kritik immer nur als Postulat vorausgesetzt wurde. Und darum wende ich auf die Genesis des Mahâbhârata die drei Sätze

an, in denen vor 50 Jahren der geniale Burnouf die Ergebnisse seiner Analyse des Bhâgavata-Purâṇa zusammenfasste.

I. Une main unique a présidé à l'arrangement des divers parties dont se compose notre poème.

II. L'auteur tout en distribuant à sa manière les matériaux, qu'il avait à sa disposition tout en les liant entre eux par des additions qui lui sont propres, en a cependant respecté le fonds avec une assez grande fidélité.

III. C'est à un écrivain, maitre de toutes les richesses de la poésie indienne, qu'en est due la composition . . . . réunissant dans une sorte d'unité encyclopédique des éléments aussi dissemblables et d'époques aussi diverses[1].«

Das ist die These, die ich der bis jetzt geltenden Ansicht entgegengestellt habe.

Da müsste es denn doch um die Wissenschaft, an deren Ausbau wir alle arbeiten, schlecht bestellt sein, wenn sie sich durch ein audiatur et altera pars »verwirren« liesse. Als der Verfasser Wege einschlug, »die von den übrigen Forschern nicht betreten sind«, war er sich wohl bewusst, »dass die neuen Wege, die er einschlägt, eben so gut auch Irrwege sein können«. Er meinte aber, dass neue Wege, darum weil sie neue Wege sind, noch nicht nothwendig Irrwege sein müssen. Soll es denn nicht mehr gestattet sein, eine Ansicht mit allen Gründen, die eine besonnene Untersuchung nahelegt, als wissenschaftliche Hypothese — und mehr nehme ich für meine Thesis nicht in Anspruch — zu verfechten? »Verwirrung« kann dieselbe nur höchstens dort hervorrufen, wo das Epos überhaupt bis jetzt terra incognita war. Was da eine »Verwirrung jüngster Zeit« genannt wird, ist in Wirklichkeit ein lebhaft erwachtes Interesse für das Mahâbhârata. Lange Zeit ist das Epos vernachlässigt worden. An dieser Vernachlässigung trägt die Hypothese von dem ungleichartigen Ursprung der Theile nicht die letzte Schuld. Als Holtzmann's erster Band über das Mahâbhârata erschien, konnte man erwarten, dass die Ergebnisse einer langjährigen Untersuchung einmal frischen Gährstoff in die ruhende Masse bringen würde. Die Wirkung blieb aus, vielleicht gerade deshalb, weil der historisch-kritische Theil nur

[1] Genesis des Mahâbhârata. S. 115.

allzu sehr unter dem Eindruck jenes »historisch-chronologischen unqualifizirbaren Mischmaschs« geschrieben war, aus dem es für den Forscher keinen Ausweg gab. Da kamen Bühler's Untersuchungen über das Alter des Epos als S m ṛ i t i, Untersuchungen, die zum ersten Male mit dem Banne brachen, unter dem bislang die Forschung gestanden, indem sie nachwiesen, dass das Epos als Smṛiti, d. h. die Verknüpfung des epischen und didaktischen Elementes doch erheblich älter war, als man bisher annehmen wollte. Damit kam ein neuer, frischer Zug in die epischen Untersuchungen. Eine neue Grundlage wurde der Forschung gegeben, ein neues Ziel der Forschung gesteckt. Wenn i r g e n d w o »Verwirrung« entstanden ist, so leitet sie sich von Bühler's bahnbrechender Studie über das Mahâbhârata her. Darum wird der Aufschwung der Mahâbhârata-Forschung für immer mit Bühler's Namen verbunden bleiben. Den Schülern aber kann es nur zu Ehre gereichen, wenn sie im Geiste des Meisters an d i e s e r Art »Verwirrung« sich betheiligen. Aber, so hält man dem Verfasser von »Epos und Rechtsbuch« entgegen, das, was da geboten wird, ist nichts als blendende Dialektik. Nun, wenn man damit sagen will, dass ich mich mit allen mir zu Gebote stehenden Mitteln dialektischer Schärfe zum Anwalt der a l t e r a pars gemacht habe, so will ich den Vorwurf gerne hinnehmen. Er gereicht der Arbeit nicht zur Schande. Ich habe es in der That darauf abgesehen, alle Momente ausfindig zu machen, die mir für die Einheit des Epos zu sprechen scheinen. Indem ich mich bemühte, diese Momente in ihrer ganzen Schärfe zu erfassen und zu combiniren, um zu zeigen, wie trotz der Verschiedenheiten Grundlage und Ausbau des Epos einheitlich sind, indem ich ferner die Beweismomente, die sich mir ergaben, bis in die letzten Consequenzen verfolgte, während ich freimüthig das, was mir in der gegenüberstehenden Thesis schwach und unhaltbar zu sein schien, beleuchtete, habe ich nur eine Aufgabe erfüllt, welche jedem zufällt, der eine wissenschaftliche Hypothese aufstellt. Und wenn diese »Dialektik« unbequem wurde, so unbequem, dass jemand in ihren Folgen nur »Verwirrung« sah, so beweist dies eben nur, dass es höchste Zeit war, auch die altera pars einmal im vollen Umfang zu Worte kommen zu lassen. Was hat der Gegenpart denn zu fürchten, wenn Alles nur Feuerwerk einer blendenden »Dialektik« ist, was die altera pars ausspielt? Warum »verwirrt« werden, wenn es so un-

bedingt feststeht, dass die von mir vertretene Auffassung »grundfalsch«, ein »delirament«, ein »Wahngebilde« ist. Wohlan denn, so zeige man endlich einmal, warum das Epos in seiner Zusammensetzung jede Möglichkeit ausschliesst, dass es von einer Diaskeuase — ich wähle mit Vorbedacht das Wort Diaskeuase — ausgegangen ist. Erbringe man den Beweis für die »älteren« und »jüngeren« Schichten, die sich übereinander lagern. Sind es wirklich »Beweise« und nicht blos Behauptungen, so wird die »Dialektik« schwerlich dagegen aufkommen können. Noch viel weniger braucht man zu befürchten, dass sie Schaden und »Verwirrung« anrichtet. Ist die These des ungleichartigen Ursprungs sicher, dann wird sie vor dem richterlichen Forum der Wissenschaft ein obsiegendes Erkenntniss erstreiten. Die böse »Dialektik« hat alsdann das eine Gute gehabt, dass sie die vollständige Unhaltbarkeit der neuen Auffassung selbst dargethan hat. Auch damit hätte sie der Wissenschaft einen Dienst geleistet, indem sie Gelegenheit geboten hätte, das nachzuholen, was bisher immer versäumt worden war, nämlich die Gründe zu prüfen und zu widerlegen, welche für die Einheitlichkeit des Ursprungs zu sprechen scheinen. Man möge nur die Gründe, welche die »Dialektik« vorbringt, so zerpflücken und zerzausen, dass sich das Wort des Mahâbhârata bewahrheitet:

artham medhâvinaḥ kecid anumânaiḥ prapûritam
vicikshipur yathâ çyenâ nabhogatam ivâ 'misham.

Ich werde mich nur freuen, der Anwalt der unterlegenen Partei gewesen zu sein, um den Preis, dass jetzt ein für alle Mal Klarheit und Sicherheit über das Problem der »Genesis« gewonnen ist. Aber von dieser Sicherheit und Gewissheit im Sinne der älteren Lösung scheinen wir noch sehr weit entfernt zu sein. Und die nirarthikâ tarkavidyâ, »die nichtsnutzige Dialektik«, wie einmal das Epos sagt, diese »Rhetorik« mit ihren »luftigen Speculationen« scheint vorläufig etwas ganz anderes festgestellt zu haben, nämlich die Thatsache, dass es mit den Gründen für die Verschiedenheit des Ursprungs gar nicht so gut steht, wie man erwarten sollte. Es möge dem Verfasser nicht verwehrt sein, ein Wort seines verstorbenen Lehrers in diesem Zusammmenhang zu erwähnen. »Die Grundidee, so schrieb mir Bühler über »das Mahâbhârata als Epos und Rechtsbuch« [1]), halte ich cum

[1]) Brief vom 20. IX. 95.

grano genommen für sehr wohl verfechtbar und für wahrscheinlicher als die entgegengesetzte Theorie, deren Schwäche Sie sehr richtig charakterisirt haben. Es geht den Leuten bei dem Mahâbhârata gerade so wie bei dem Veda, wo es noch immer keine sicheren Kriterien für »jung« und »alt« gibt . . . .«

Wenn daher der Verfasser sich zum Anwalt der altera pars gemacht hat — sine ira aber cum studio —, so darf er recht wohl mit der »Verwirrung« zufrieden sein, die seine unheilvolle »Dialektik« angerichtet hat. Und hätte die Arbeit auch nur die ausgezeichneten Abhandlungen Jacobi's in »Göttingische Gelehrte Anzeigen« und Barth's im Journal des Savants hervorgerufen, so wäre sie nicht umsonst unternommen worden. Winternitz erscheint mit seinen »Notes on the Mahâbhârata with special reference to Dahlmann's Mahâbhârata«, um dann dem Studium des Mahâbhârata neue textkritische Wege zu zeigen. Ludwig schöpft aus dem unerschöpflichen Schatze seines Wissens. Kirste bespricht den Stand der Mahâbhârata-Frage. Hopkins endlich beschenkt uns mit seinem grossen Werke über das Epos. Vor Allem aber entsprang dem neuerwachten Interesse der feste Plan einer textkritischen Ausgabe des Epos. Und es ist das Verdienst des Nachfolgers von Bühler auf dem Wiener Lehrstuhl, dass er dem Plane jede Förderung zu theil werden liess. Wenn daher jetzt eine Epic Text Society ins Leben tritt, so dürfen wir darin eine Frucht des lebhaft erwachten Sinnes für die Erforschung des Mahâbhârata begrüssen, eine Frucht, die erst in Mitte der »Verwirrung« herangereift ist.

Man wird es nun auch verstehen, warum ich das Ziel, das ich bei der Beurtheilung des Mahâbhârata als eines Ganzen im Auge hatte, auch bei der Untersuchung des philosophischen Elementes in den Vordergrund stelle, nämlich die gemeinsamen Elemente ausfindig zu machen, die den religiös-philosophischen Urkunden des Epos eigen sind. Es ist ja von vorneherein klar, dass in einem Werke wie das Mahâbhârata vielerlei Anschauungen zu Worte kommen, selbst dann, wenn die religiös-philosophische Grundlage eine durchaus einheitliche ist. Die Schule, auf der die Diaskeuase des Mahâbhârata ruhte, konnte eine einheitliche Weltanschauung vertreten. Aber die Einheitlichkeit der Weltanschauung schloss darum noch keineswegs jede Verschiedenheit in den Einzelheiten aus.

Es ist behauptet worden, die Ergebnisse, zu denen Hopkins bei seiner »Inventarisirung« gelangt ist, stünden »zu der Annahme der im Epos waltenden Einheitlichkeit in grellem Widerspruch«, und »gegen diese Ergebnisse ankämpfen, heisse (um ein indisches Sprichwort zu gebrauchen) an die Mondscheibe schlagen«.

Der das geschrieben, »schlägt in der That an die Mondscheibe«, wenn er »die im Epos waltende Einheitlichkeit« des philosophischen Elementes, wie sie von mir angenommen wird, mit den Ergebnissen von Hopkins glaubt bekämpfen zu können.

Man kann in ganz verschiedenem Sinne von »Einheitlichkeit« reden. Es gibt eine Einheitlichkeit, die jede Art von Verschiedenheit ausschliesst. Wenn uns Çaṃkara die Sûtra des Bâdarâyaṇa erklärt, so liegt in dieser Erklärung ein einheitliches, in sich abgeschlossenes System vor, das sich immer und überall treu bleibt, nicht blos in den Grundzügen, sondern bis hinab zu den Einzelheiten. Es ist das Werk eines einzigen Mannes. Wenn uns Vâcaspatimiçra in der Sâṃkhyatattvakaumudî das System des Sâṃkhya auseinandersetzt, so stehen wir einem philosophischen Lehrgebäude gegenüber, dessen einheitliche Darstellung sich auf alle, auch die kleinsten Einzelheiten, erstreckt.

Diese Art von Einheitlichkeit ist beim Epos ausgeschlossen. Denn die philosophischen Urkunden, welche dem Epos einverleibt sind, sind nicht das Werk eines einzigen Mannes. Die zahlreichen philosophischen Dialoge — und von ihnen allein spreche ich zunächst — sind nicht das Erzeugniss der Diaskeuase. Die Diaskeuase fand diese Urkunden fix und fertig vor und verwerthete sie nach freiestem Ermessen im Rahmen der Dichtung. Aber so wenig die Diaskeuase es ist, auf welche der Ursprung der philosophischen Urkunden zurückgeht, ebensowenig verdanken sie einem einzigen Philosophen ihren gemeinsamen Ursprung. Nur eines flüchtigen Blickes bedarf es, um zu sehen, dass diese Urkunden, welche das Epos verwerthet, aus ganz verschiedenen Kreisen stammen. Generationen haben an den philosophischen Denkmälern gearbeitet, auf die sich die Diaskeuase des Epos stützt. Darüber habe ich mich so klar und unzweideutig in meiner Studie über die »Genesis des Mahâbhârata« ausgesprochen — es sei nur auf das Kapitel »Die Rhapsodie Hüterin und Herold des heiligen Wissens« hingewiesen — dass ich jene, die sich mit der

»Einheitlichkeit« nicht befreunden können, doch bitten möchte, zunächst einmal zuzuschauen, welche Art von Einheitlichkeit ich beim Epos voraussetze. Eine von mir nicht behauptete »Einheitlichkeit« bekämpfen, das in der That »heisst gegen die Mondscheibe kämpfen«.

Steht es einmal fest, dass die Urkunden, welche die Diaskeuase des Epos vorfand, keinen gemeinsamen Ursprung haben, sondern verschiedenen Kreisen und Generationen entstammen, so ist es auch sofort klar, dass zwischen den einzelnen Urkunden Verschiedenheit walten wird. Das lässt sich schon aus der regen religiös-philosophischen Speculation folgern, die sich in den Denkmälern widerspiegelt. Wo sich ein so lebhafter Drang nach Erforschung der grossen metaphysischen und ethischen Probleme geltend macht, da wird es niemals an Gegensätzen und Unterschieden fehlen, selbst dann, wenn alle betheiligten Kreise auf dem gemeinsamen Boden e i n e s philosophischen Systems stehen. Die Speculation der mittelalterlichen Scholastik wurzelt in der aristotelischen Philosophie. Und doch welche Unterschiede, nein Gegensätze kommen selbst dort zum Vorschein, wo der engste Anschluss an die Philosophie des Statigiriten erstrebt wird. Während sie sich untereinander in vielen Einzelfragen befehden, wollen sie doch alle »Peripatetiker« sein. Und sie bleiben es, so sehr sie in Einzelheiten voneinander abweichen mögen.

Es kommt also alles darauf an, zu prüfen, welcher Art die Verschiedenheiten sind, durch die sich die einzelnen Urkunden unterscheiden. Sind es solche Verschiedenheiten, Ungleichheiten, wie sie auf dem Boden eines einzigen Systems unmöglich sind? — Oder handelt es sich lediglich um Gegensätze, die durchaus vereinbar sind mit der gemeinsamen Grundlage eines einzigen Systems?

Diese Frage kann leicht und sicher beantwortet werden, sobald wir uns auf den Boden der h i s t o r i s c h g e g e b e n e n Gegensätze stellen, d. h. jener, welche sich geschichtlich in den heute vorliegenden Systemen der indischen Philosophie entwickelt haben. Sind d i e s e Gegensätze vorhanden, nun gut, dann gebe ich die von mir verfochtene Gleichartigkeit preis. Sind d i e s e Gegensätze nicht im Epos nachweisbar, dann möge man in das religiös-philosophische Bild des Epos nicht Gegensätze hineintragen, die in dem religiös-philosophischen Leben Indiens überhaupt nie existirt haben.

Die Gegensätze, die sich im Bereiche der P h i l o s o p h i e aus-

gebildet haben, lassen sich zunächst auf die beiden Hauptgruppen der ungläubigen und rechtgläubigen Schulen zurückführen. Die ungläubigen (nâstika) Schulen sind vertreten in den »Materialisten« (laukâyatika) und in den »Sceptikern« (haituka). Nun ist es wahr, dass uns im Epos die Lehrmeinungen beider Schulen sehr ausgiebig auseinander gesetzt werden. Ein Gesammtbild ihrer Lehre wird die Abhandlung im dritten Abschnitt bringen. Aber es wird sich dort zeigen, dass das Epos denselben »Materialismus« und »Scepticismus«, den es sehr genau darstellt, auf das Allerentschiedenste bekämpft. An keiner einzigen Stelle macht sich die Diaskeuase des Epos zur Vorkämpferin der Nâstika gegen die Âstika. Immer und überall bleibt sie auf dem Boden der rechtgläubigen Schulen

âgamo vedavâdâs tu tarkaçâstrâṇi câ 'gamaḥ XII 269, 43.

Unter den rechtgläubigen Schulen kommen nun als eigentliche Systeme der Speculation (tarkaçâstrâṇi) in Betracht auf der einen Seite Nyâya und Vaiçeshika, auf der anderen Seite Sâṃkhya und Vedânta.

Zunächst ist von einem Gegensatz, wie er sich zwischen diesen beiden Gruppen ausgebildet hat, keine Spur zu entdecken. Nyâya und Vaiçeshika kommen überhaupt nicht in Betracht. Dass einzelne »Kategorien«, deren sich das spätere Nyâya bedient, erwähnt werden, habe ich bereits im Epos und Rechtsbuch hervorgehoben. Aber es bleibt sehr fraglich, ob es sich um Kategorien, die dem Nyâya eigenthümlich sind, handelt. Auf keinen Fall tragen die wenigen Namen einen Gegensatz in das Epos, der die Einheit des Ursprungs ausschliesst. Sind Gegensätze vorhanden, so kann es sich nur um jene Gegensätze handeln, die im Sâṃkhya und Vedânta ausgebildet wurden. Der Gegensatz zwischen Vedânta und Sâṃkhya zieht sich durch die ganze historisch bezeugte spätere Entwickelung der Speculation, dort absolute Einheit, hier absolute Vielheit der geistigen Substanz, dort Mâyâ als Princip unbedingter Täuschung, hier Prakṛti als Princip einer realen Welt. Und gerade von diesem Gegensatz, dem klassischen Gegensatz, der die philosophische Welt Indiens in zwei grosse Sphären spaltet, findet sich nicht die geringste Spur. Wo die Prakṛti erscheint, da bildet sie nicht den Gegensatz zur Vielheit, sondern zur Einzigkeit der geistigen Substanz. Wo die geistige Substanz erscheint, da ist sie nicht in das irreale Trugbild

der Mâyâ, sondern in das reale Trugbild der Prakṛiti gehüllt. Und es lässt sich kein greifbarerer Beweis für den vollständigen Ausschluss dieses Gegensatzes aus dem Epos erbringen als die Thatsache, dass man sich das Fehlen dieses klassischen Widerstreites zwischen Sâṃkhya und Vedânta bis jetzt nur durch einen Ausgleich der Gegensätze glaubte erklären zu können. Gerade auf die philosophischen Urkunden des Mahâbhârata, deren vornehmste Vertreterin Bhagavadgîtâ und Anugîtâ sind, stützt sich die Theorie, dass Elemente des Sâṃkhya und Vedânta zu einem eklektischen System verschmolzen wurden. Und dieses »eklektische System« ist es, das als Sâṃkhyayoga überall in den Vordergrund tritt.

Nun erkläre uns Hopkins doch, wie es kommt, dass der Gegensatz dieser beiden Schulen, den wir durch zwei Jahrtausende zurückverfolgen können, nirgendwo hervortritt. Was im Epos als specifisches Vedânta-Element angesehen wird, ist immer mit Sâṃkhya-Elementen verbunden, und was Element des klassischen Sâṃkhya zu sein scheint, hat immer eine vedantistische Spitze. Es gibt nur eine Alternative. Entweder hatten sich überhaupt noch nicht diese Fundamental-Gegensätze in der indischen Philosophie ausgebildet und dann konnten sie natürlich auch nicht ins Mahâbhârata eindringen. Oder aber es bestanden diese Gegensätze, und dann wurden dieselben absichtlich ausgeglichen in einem System, das man bis jetzt »eklektisch« zu nennen pflegte. Wenn aber der Gegensatz zwischen Sâṃkhya und Vedânta im Mahâbhârata nicht vorhanden ist, sei es, weil er überhaupt noch nicht sich ausgebildet hatte, sei es, weil er ausgeglichen war, dann ist überhaupt kein religiös-philosophischer Gegensatz im Epos vorhanden, der es rechtfertigte, von verschiedenen Epochen zu reden. Und die Gegensätze, die angeblich vorhanden, die Verschiedenheiten, welche Hopkins mit bewundernswerther Sorgfalt inventarisirt, müssen im Rahmen des einen Sâṃkhyayoga sich ausgebildet haben, nicht als Gegensätze verschiedener Schulen und Systeme, sondern als Verschiedenheiten im Schoosse einer und derselben Schule.

Noch nie hat es eine grosse philosophische Schule gegeben, in der sich nicht eine zum Theil widersprechende Mannigfaltigkeit der Anschauungen gezeigt hätte, sobald zahlreiche Kräfte sich am Ausbau des Systems betheiligten. Was für eine Carrikatur käme heraus, wenn

man einmal alle verschiedenen und widersprechenden Ansichten, die innerhalb der einen Schule der Kant'schen Philosophie Licht und Raum zur Entwickelung fanden, »inventarisieren« wollte, ohne Rücksicht auf die gemeinsame Grundlage, auf der die Vertreter der Kant'schen Philosophie stehen. Ein Bild käme heraus, in dem man alles Mögliche, nur nicht die Kant'sche Philosophie wiederfände. Darüber kann nun kein Zweifel bestehen, dass die Philosophie, welche sich im Epos als Sâṃkhyayoga bezeugt, alle Merkmale einer grossen philosophischen Schule besitzt. Gab es also darinnen nicht Licht und Luft zur Entfaltung von Gegensätzen? Es tritt die Frage an uns heran: Sind die angeblichen Gegensätze derart, dass sie sich innerhalb eines und desselben Systemes ausschliessen? Oder sind es solche Verschiedenheiten, die recht wohl auf dem Boden einer und derselben Schule nebeneinander bestehen konnten? Auf diese beiden Fragen gibt uns keine blosse »Inventarisirung« der Gegensätze Aufschluss. Eine befriedigende Antwort kann nur dann gegeben werden, wenn die gemeinsamen Elemente des dem Epos eigenen philosophischen Lehrgehaltes ermittelt sind. Ich gehe noch einen Schritt weiter und sage: Die »Inventarisirung« der gemeinsamen Elemente muss vorausgehen, wenn die »Inventarisirung« der Gegensätze uns nicht hinters Licht führen soll, indem sie philosophische Gegensätze schafft, die in der geschichtlich bezeugten Philosophie des alten Indien nie existirt haben. Es sei mir gestattet, diese Auffassung durch ein Beispiel zu erläutern.

In der Blüthezeit des christlichen Mittelalters herrschte eine Philosophie, die wir kurzweg die »scholastische« zu nennen pflegen. Religiös wurzelte diese Philosophie im Boden der christlichen Offenbarung, speculativ in dem von Aristoteles ausgebauten System der Logik, Physik, Metaphysik. So mannigfach die vornehmsten Vertreter dieser Philosophie nun auch in einzelnen Sätzen voneinander abwichen, so sehr sie sich auch bald in diesem, bald in jenem Problem der Physik und Metaphysik bekämpften, so blieb es doch eine Philosophie, die von ihnen ausgebaut wurde, die Philosophie des Stagiriten, ein System, das von allen verfochten wurde, das Lehrgebäude, das der Genius des grössten Denkers der vorchristlichen Zeit aufgerichtet, um die Probleme von Gott und Mensch, von Geist und Materie einheitlich zu beantworten. Selbst der Kampf des

Nominalismus und Realismus entwickelte sich innerhalb der engsten Schranken der aristotelischen Weltanschauung.

Nehmen wir nun einmal an, dass am Ausgang der Blüthezeit dieser Philosophie eine epische Diaskeuase die Grundlehren der von der Scholastik entwickelten religiös-philosophischen Weltanschauung im Rahmen einer Dichtung weiteren Kreisen hätte vermitteln wollen, welches Bild würde sich wohl ergeben haben, wenn der Dichter nach Art des Diaskeuasten des Mahâbhârata Texte der vornehmsten Repräsentanten jener Epoche ineinander verflochten und nebeneinander gestellt hätte? Ein Bild, das bei aller Verschiedenheit in den einzelnen Ausführungen doch niemals das aristotelische Grundgepräge verleugnet hätte. Mochten die Erörterungen über Gott und die Welt dem Petrus Lombardus oder Alexander Halensis, die Betrachtungen über Seele und Körper, über den Erkenntnissprocess und die Kategorien dem Thomas Aquinas oder dem Duns Scotus entlehnt sein, überall ist es das System des Stagiriten, das von ihm auf methodischer Grundlage aufgerichtete Lehrgebäude der Physik und Metaphysik, das gelehrt wird. Alle Mannigfaltigkeit verschleiert nicht die Einheit. Und die strenge Einheit, die alle an Aristoteles fesselt, lässt der Mannigfaltigkeit den weitesten Spielraum. Niemanden aber würde es einfallen, um der Verschiedenheit willen, die sich bald in dieser, bald in jener Frage zeigt, von grundverschiedenen Systemen, von weit auseinanderliegenden Epochen zu reden. Es ist und bleibt eine und dieselbe geschlossene religiös-philosophische Weltanschauung, mag sie von Thomas oder Duns Scotus, von Petrus Lombardus oder Alexander Halensis vorgetragen werden.

Was nun eine lehrhafte Dichtung, die die Gedankenwelt dieser Philosophie hätte vorführen wollen, in der Verwebung der verschiedenen Texte verwirklichen konnte, das sehen thatsächlich wir für die Blüthezeit der älteren »Scholastik« Indiens im Mahâbhârata verwirklicht. Die mannigfachsten Urkunden sind hier miteinander verknüpft. Aber es ist ein System der Philosophie, in dem alle wurzeln, eine Schule, zu der sich die verschiedenen Zeugen der religiös-philosophischen Weltanschauung bekennen. Was in der Blüthezeit der Scholastik die Metaphysik des Stagiriten war, das ist für die Blüthezeit der Philosophie, die sich im Mahâbhârata widerspiegelt, jenes Sâṃkhya, das die »auf methodischer Grundlage« ruhende Wissenschaft von Brahman

(ânvîkshikî brahmavidyâ) verkörpert. Dieses Sâṃkhya ist der bewegende Mittelpunkt einer reich entwickelten Speculation. Was es an Verschiedenheit der Vorstellungen gibt, geht von diesem Centrum aus und kehrt dahin wiederum zurück. Und wie es thöricht wäre, von verschiedenen systematischen Grundlagen der Philosophie zu reden, weil der Aquinate und Scotus sich in sehr vielen Punkten widersprechen, ebenso unstatthaft ist es, darum im Mahâbhârata grundverschiedene Systeme zu suchen, weil die einzelnen Urkunden eine Verschiedenheit bald in dieser, bald in jener Frage kundgeben.

Aber, so wird man mir entgegenhalten, dass die Urkunden der mittelalterlichen Scholastik, welche eine solche Dichtung vereinigt hätte, auf dem Boden der aristotelischen Philosophie entstanden sind, ergibt sich uns von selbst aus einem Vergleich mit den Werken des Stagiriten. An der Philosophie des Aristoteles selbst haben wir einen Massstab, um den Zusammenhang der einzelnen Urkunden zu prüfen. Wie aber wäre es, wenn dieser Massstab uns nicht gegeben wäre, wie, wenn wir ohne jedes Hilfsmittel, das uns einen sicheren Ausgangspunkt zur Beurtheilung der Verschiedenheiten zeigt, den dem Epos einverleibten Urkunden gegenüberständen? Nun, dann befänden wir uns eben in der Lage, in der wir uns jetzt gegenüber den religiösphilosophischen Urkunden des Mahâbhârata befinden. Wir sähen uns der grössten Mannigfaltigkeit der Ansichten in den Urkunden gegenüber, die bald diesem, bald jenem Vertreter der älteren »Scholastik« entlehnt sind. Wollte nun Jemand den Inhalt dieser Urkunden »inventarisiren« in der Art, wie es Hopkins für das Mahâbhârata thut, ohne zuerst in den gemeinsamen Elementen eine feste Grundlage zu schaffen, so könnte es ihm nicht schwer fallen, bald die ausgesprochensten Gegensätze zu »inventarisiren«. Ein ganzes »Inventar« von Verschiedenheiten würde sich ergeben. Und ohne sich die Frage vorzulegen, ob diese Verschiedenheiten, die er mit peinlicher Sorgfalt »inventarisirt«, nicht innerhalb eines einzigen Systems der Philosophie sich hätten entwickeln können, würde er aus den »inventarisirten« Verschiedenheiten ebenso viele Systeme und Epochen machen, wenn er mit den dem epischen Element eingewobenen Fragmenten der »Scholastik« so verführe, wie es jetzt mit den Fragmenten der indischen Scholastik geschieht, die das Mahâbhârata aufbewahrt. Es würde ihm auch gar nicht schwer fallen, ein Bild der mannigfachsten

Gegensätze aus den Ansichten zusammenzustellen, in denen sich die fast gleichzeitigen Koryphäen aufs Schärfste gegenseitig bekämpfen. Das wäre alsdann »philologisch-kritische Arbeit«, und jeder Versuch, die Verschiedenheiten auf eine gemeinsame Grundlage zurückzuführen, wäre nichts als »Dialektik« oder »Rhetorik«. In Wirklichkeit aber wäre alsdann das Bild, das mit Hilfe dieser »exacten« Methode aus den vielen Gegensätzen und Verschiedenheiten gewonnen würde, ein wahres Zerrbild der Philosophie, auf der die grossen Schulen des Mittelalters ruhen, eine Karrikatur der aristotelischen Philosophie.

Jetzt natürlich kennen wir die gemeinsame Grundlage der einzelnen Urkunden in dem aristotelischen Lehrgebäude, und darum kommt es keinem Forscher in den Sinn, aus den Verschiedenheiten ebenso viele Epochen und Systeme zu machen. Die Einheit, die den mancherlei Richtungen und Strömungen zu Grunde liegt, gibt ihm erst die Möglichkeit, auch die Mannigfaltigkeit der sich widersprechenden Ansichten im objectiven Lichte zu erfassen.

Wüssten wir nun aber von vorne herein noch nichts von dem einen aristotelischen System, auf das alle Vertreter der »Scholastik« sich stützen, so würde ein besonnener Forscher trotzdem zuerst seine Aufmerksamkeit auf das Gemeinsame richten und einmal zunächst alles »inventarisiren«, was sich an gemeinsamen Elementen in den zerstreuten Fragmenten findet. Aber bei dem »Inventarisiren« würde er nicht stehen bleiben. Er würde das, was sich an gemeinsamen Elementen findet, verglichen und verknüpft haben. Und dann würde sich bald aus dieser vergleichenden Synthesis ein einheitliches und geschlossenes System ergeben haben, in dem alle einzelnen Urkunden der vorausgesetzten Dichtung ruhen. Und von diesem einheitlichen Systeme aus hätte er dann auch die »inventarisirten« Verschiedenheiten richtig zu erfassen und zu beurtheilen verstanden.

Nun denn, was der Forscher im Bereiche eines mittelalterlichen »Epos und Lehrbuch« nicht erst zu thun braucht, weil die gemeinsame Grundlage von selbst gegeben ist, das muss er gegenüber den im Mahâbhârata enthaltenen philosophischen Urkunden thun. Die erste Frage, die er sich vorlegen muss, ist die: Besitzen die Urkunden gemeinsame Elemente? Die Antwort kann nur ein bedingungsloses »Ja« sein. — Dann kommt die zweite Frage: Verhalten sich die gemeinsamen Elemente so zu einander, dass sie sich wie Glieder

eines einzigen Systems zusammenschliessen? Ich beantworte auch diese Frage mit einem unbedingten »Ja«. — Jetzt erst kommt die dritte Frage: Wie verhält sich zu dem e i n e n System die Mannigfaltigkeit der Ideen, die in den einzelnen Urkunden zu Tage tritt? Die Antwort lautet: Die Mannigfaltigkeit wurzelt nicht in einer Verschiedenheit der Systeme und Epochen, sondern in der i n d i v i d u e l l e n Ausbildung des e i n e n Systems.

Das ist der Standpunkt, den ich gegenüber der unendlich reichen Mannigfaltigkeit des Epos einnehme. Jeder andere Gesichtspunkt scheint mir den Massstab für die richtige Beurtheilung des philosophischen Gehaltes zu fälschen. Von den gemeinsamen Elementen müssen wir ausgehen, wenn wir die unterscheidenden Elemente richtig erfassen und beurtheilen wollen. »Inventarisirt« muss der Inhalt werden. Aber mit dem blossen »Inventar« ist der w i s s e n s c h a f t l i c h e n Forschung noch nicht gedient. Auch der Antiquar »inventarisirt« den Inhalt seiner Antiquitätensammlung. Auch das musterhafteste Inventar belehrt uns noch nicht über den inneren Zusammenhang, in dem die einzelnen Alterthümer zu einander stehen. Allerdings weckt es den Eindruck, als scheine Vielen »das Epos eher einer antiquarischen Rumpelkammer zu ähneln, in welcher der Sammelfleiss eines Alterthumsfreundes Gedenkstücke der verschiedensten Epochen friedsam vereinigt hält«. Da mag denn allerdings eine »Inventarisirung« des Stoffes genügen. Und wenn es gelingt, die bunte Mannigfaltigkeit des Epos in dem »Vielerlei« der philosophischen Vorstellungen zu inventarisiren, dann weckt das ja den Eindruck einer ganz harmlosen Objectivität. Aber in dieser Objectivität steckt eine Dialektik, welche den Trugschlüssen Thür und Thor öffnet. So reich und sorgfältig der Stoff von Hopkins gesammelt scheint, so fehlt doch der Blick auf jenes G a n z e, in dem die einzelnen Elemente erst ihre richtige Fassung und Stellung erhalten.

Solange die Grundlinien des Systems, die Elemente, in denen die verschiedenen Richtungen ü b e r e i n s t i m m e n, nicht festgestellt sind, lassen sich die Unterschiede gar nicht beurtheilen. Steht aber einmal die Grundlage fest, in der die philosophische Speculation wurzelt, dann gewinnen auch die u n t e r s c h e i d e n d e n Züge ihre Bedeutung. Es zeigt sich alsdann, dass die Entwickelung innerhalb des Sâṃkhya durchaus nicht stehen blieb bei den Grundlehren des

Systems, sondern sie nach den verschiedensten Seiten weiter zu bilden suchte. Und die Mannigfaltigkeit und Gegensätzlichkeit der individuellen Strömungen eröffnet uns einen Blick in das rege philosophische Leben, das die Entwickelung des Sâṃkhyayoga charakterisirt. Aber so lebhaft die Unterschiede hervortreten mögen, so ergab sich doch für mich ein System, das sich in der geschlossenen Einheitlichkeit seines Vorstellungskreises ebenso sehr von der älteren Epoche unterscheidet, die uns die Opfermystik darstellt, als von der jüngeren Epoche, die durch Nyâya und Vaiçeshika, Sâṃkhya und Vedânta charakterisirt wird. Die philosophische Speculation der älteren Epoche scheidet als Grundlage der gemeinsamen Elemente von vorne herein aus. Diese Epoche ist in dem reichentwickelten systematischen Charakter längst überwunden. Auch Nyâya und Vaiçeshika kommen nicht dabei in Betracht. Wohl finden wir deutliche Spuren einer Kategorienlehre; aber von Nyâya und Vaiçeshika in der heute uns zugänglichen Form ist nichts sichtbar. Als gemeinsame Grundlage bleibt daher nur Sâṃkhya und Vedânta übrig. Aber das einheitliche System, das aus den gemeinsamen Elementen der epischen Philosophie ermittelt wird, fällt weder mit dem heutigen Sâṃkhya noch mit dem heutigen Vedânta zusammen. Welche Stellung nimmt es im Entwickelungsgang der indischen Philosophie ein? Erst in der Beantwortung dieser Frage wird uns der Schlüssel zum Verständniss der philosophischen Elemente des Mahâbhârata gegeben. Es konnte im Sâṃkhya nicht die gemeinsame Grundlage dieser philosophischen Fragmente gezeichnet werden, ohne dass seine Stellung zur späteren Naturlehre und Erlösungslehre erneut in den Bereich der Untersuchung gezogen wurde. So erweitert sich die Untersuchung der Sâṃkhya-Elemente zu einer Darstellung der »Genesis der Sâṃkhya-Philosophie«. Was der Verfasser in seiner Untersuchung über Nirvâṇa lediglich in dem Begriff des Glückseligkeitsideals nachzuweisen suchte, das wird hier im Zusammenhang des Ganzen durchgeführt, um den Satz zu begründen, dass das Sâṃkhya als System der Erlösungslehre die speculative Basis für alle folgende Entwickelung geworden ist. Mag der spätere Entwickelungsprocess den einzelnen Strömungen noch so verschiedene Richtungen gegeben haben, die Quelle des immer mächtiger anschwellenden Stromes ist innerhalb des epischen Systems der Sâṃkhya-Philosophie zu suchen.

Man wird geneigt sein, in diesem Gang der Untersuchung mehr eine philosophische als eine historische Betrachtung zu erblicken. Wenn man unter historischer Betrachtung lediglich eine Untersuchung der äusseren Zeugnisse erblickt, so räume ich das unumwunden ein. Denn zu einer solchen historischen Betrachtung fehlt uns jegliche Grundlage. Oder man nenne mir doch die äusseren Urkunden, aus denen wir die Phasen des speculativen Entwickelungsprocesses ableiten. Wir sind ausschliesslich auf die Bestimmung des inneren Verhältnisses angewiesen, in dem die einzelnen Phasen einander folgen. Eine Untersuchung dieses inneren Verhältnisses aber verlangt, dass wir in den Gedankenprocess eindringen, um die einzelnen Glieder der Kette zu gewinnen, welche den Verlauf der Entwickelung darstellt. Ohne eine philosophische Untersuchung ist dies unmöglich. Welche Aufgabe der historischen Untersuchung des philosophischen Entwickelungsganges gestellt ist, zeigen uns die Meister der modernen Forschung, Eduard Zeller in der Geschichte der griechischen Philosophie, Kuno Fischer in der Geschichte der neueren Philosophie. Die Kritik der philosophischen Urkunden Indiens steht nicht auf der Höhe ihrer Aufgabe, wenn sie die Untersuchung des inneren Entwickelungsprocesses ausser Acht lässt. Mit einem blossen »Inventar« ist uns weder für griechische noch für indische Philosophie gedient. Um uns verständlich zu werden, müssen die einzelnen Erscheinungen der Kette des Entwickelungsprocesses eingereiht werden.

Die vorliegende Studie schliesst daher eine Untersuchung ab, deren Anfänge bereits in die einleitende Studie über »das Mahâbhârata als Epos und Rechtsbuch« zurückgehen. Was dort nur andeutungsweise über Nirvâṇa in seinem Verhältniss zu Sâṃkhyayoga berührt werden konnte, fand seine eingehende Begründung in der »Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus«. Dass die dort niedergelegte Auffassung auf Widerspruch stossen würde, dess war sich der Verfasser wohl bewusst, als er so »intransigent« war, das buddhistische Ideal der Sittlichkeit und Seligkeit aus der älteren Philosophie einer »orthodoxen« Schule herzuleiten.

Wenn der Verfasser in seinen nachfolgenden Untersuchungen an der Ansicht festhielt, dass Nirvâṇa nur auf dem Boden der ânvîkshikî brahmavidyâ entstanden sein kann, so glaubte er einer wissenschaftlichen Ueberzeugung folgen zu müssen, die sich ihm nur um so fester

begründete, je tiefer er in den Zusammenhang der Principien des Sâṃkhyayoga eindrang. Und es will mir scheinen, dass niemand sich diesem Eindruck wird entziehen können, sobald er einmal im Sâṃkhya die speculative Basis, im Yoga die practische Verwirklichung des Glückseligkeitsideales untersucht. Er wird sehen, wie hier alle Glieder ineinander greifen, um zum Aufbau eines einheitlichen in sich abgeschlossenen Systems der Erlösungslehre zusammen zu wirken, das seinen Höhepunkt in Nirvâṇa erreicht.

Bei dem Versuche, uns ein Bild der buddhistischen Psychologie und Ethik zu geben, wäre man wohl schwerlich so weit gegangen, nun auch den Buddhismus zum Schöpfer der ältesten Erkenntnisstheorie Indiens zu machen, wenn man die im Epos dargestellte ânvîkshikî auch nur einer flüchtigen Aufmerksamkeit werth gehalten hätte. Eine Betrachtung der epischen ânvîkshikî hätte im Zusammenhang mit den Denkmälern des brahmanischen Geisteslebens darüber belehren können, dass in jener ânvîkshikî, welche das Epos bezeugt, längst die Logik zur Grundlage der Brahmavidyâ ausgebaut war, als der Buddhismus entstand. In einer Quelle, die noch nie im Verdacht stand, buddhistisch beeinflusst zu sein, in den Dharmasûtra des Gautama findet sich bereits die älteste Erwähnung der ânvîkshikî. Auf einen Vergleich des Sâṃkhyayoga mit dem Buddhismus konnte ich um so eher verzichten, als Professor Jacobi die hier in Betracht kommenden Gesichtspunkte mit überzeugender Klarheit dargethan hat.

Das Material, das sich in den verschiedenen Theilen, vor Allem aber in den Büchern XII, XIII, XIV zerstreut findet, ist zu mannigfaltig, um im Rahmen einer zusammenfassenden Darstellung erschöpfend behandelt zu werden. Der Grund liegt in der Art, wie uns das Epos das System des Sâṃkhya überliefert hat. Nicht in einer »floating mass« von Sprüchen pflanzen sich im Epos die Elemente des Sâṃkhya fort, sondern in Dialogen, welche ein geschlossenes Ganzes darstellen. Welcher Art diese Dialoge sind, habe ich bereits in »Genesis des Mahâbhârata« dargethan [1]). Eine erschöpfende Darstellung des Systems wird also erst dann möglich sein, wenn uns die zahlreichen epischen Urkunden und Bruchstücke in textkritischer Bearbeitung

[1]) Genesis des Mahâbhârata, Berlin 1899 S. 119 ff.

vorliegen. Es wird sich alsdann zeigen, dass uns im Epos ein Zweig der philosophischen Literatur Indiens erhalten blieb, der an Bedeutung den Denkmälern der sogenannten klassischen Epoche der indischen Philosophie ebenbürtig zur Seite steht. Soll daher ein Bild des Sâṃkhya gegeben werden, das die ganze Eigenart der epischen Schule mit allen Schattirungen und Abarten zur Geltung bringt, so kann dies nur dadurch erzielt werden, dass diese philosophischen Dialoge in textkritischer Bearbeitung unter steter Vergleichung der einzelnen Saṃvâda untereinander und mit den späteren Denkmälern gesondert herausgegeben werden. Vielleicht eröffnet die Verwirklichung des so lebhaft begrüssten Gedankens einer Epic Text Society auch hierfür eine glückliche Aussicht. Von einer Epic Text Society, die das Epos im umfassendsten Sinne als »ein Denkmal der Cultur und des gesammten Geisteslebens« [1]) betrachtet und ihre Aufgabe vor Allem auch darin erblickt, uns diese Riesenurkunde des indischen Culturlebens »in ihrer lebensvollen Beziehung zu den grossen Culturfactoren, zu Religion und Recht, zu Sitte und Brauch, zu Kunst und Wissenschaft, zu Arbeit und Wirthschaft« [2]) zu veranschaulichen, würde die Erforschung des indischen Alterthums neue und fruchtbringende Anregung empfangen [3]).

Luxemburg, 31. Juli 1902.

Joseph Dahlmann S. J.

---

[1]) Das Mahâbhârata als Epos und Rechtsbuch, Vorwort S. IV.

[2]) a. a. O. S. IV.

[3]) Um nur ein Beispiel zu erwähnen, so sei an die interessante Thatsache erinnert, dass bereits das Epos (S. 224) den König jene »Toleranz« üben lässt, die uns später die Inschriften von Açoka bezeugen. Es heisst XII 46, 6 von König Yudhishṭhira »Auch die unwürdigen Sophisten erfreute er durch Geschenke« (kâmaiḥ saṃtarpayâmâsa kṛipaṇâns tarkikân api). Darin liegt ein werthvolles Zeugniss für die neuerdings von Vincent Smith ausgesprochene Ansicht, dass das so beachtenswerthe »Toleranzedict« König Açokas mit der religiösen Toleranz, von der wir reden, gar nichts zu thun hat.

# Inhalt.

Zweites Kapitel.



Drittes Kapitel.

## Zweiter Abschnitt.

# Sâṃkhya als Erlösungslehre.

### Erstes Kapitel.



### Zweites Kapitel.



### Drittes Kapitel.



---

## Dritter Abschnitt.

# Die geschichtliche Stellung des epischen Sâṃkhya.

### Erstes Kapitel.



### Zweites Kapitel.

Drittes Kapitel.

# Einleitung.

In seiner grundlegenden Arbeit über »Die Sâṃkhya-Philosophie« hat Richard Garbe[1]) den Satz aufgestellt, »dass fast jede Einzelheit — selbst des Ausdrucks — die uns in den systematischen Sâṃkhya-Schriften begegnet, auch irgendwo in den wüsten Massen des gewaltigen Epos erwähnt ist«. Es fällt nicht schwer, den Beweis zu erbringen, dass die philosophische Terminologie des Epos in allen Abschnitten die des klassischen Sâṃkhya ist.

Hier wie dort gründet das System auf dem Dualismus zweier Urprincipien, die sich als prakṛiti und purusha, »Urgeist« und »Urstoff« von Ewigkeit her gegenüberstehen. In allen Theilen baut sich die Terminologie auf diesem Gegensatz von prakṛiti und purusha auf. Wie im klassischen Sâṃkhya, so heisst auch im epischen Sâṃkhya die Urmaterie prakṛiti als »Grundform«, mûlaprakṛiti als »Wurzelgrundform«, pradhâna als »Grundbestand«, vyakta als das »Unentfaltete«, das sich zu den Einzeldingen entfaltet, kshetra als das »Feld«, aus dem der Samen der guten und bösen Werke erspriesst. Insofern sie die »Ursache des Entstehens und Vergehens der Welt« ist, wird sie sargapralayadharmin genannt. Sie ist »seiend-nicht seiend«, (sadasat), »seiend«, weil sie ein wirkliches, unzerstörbares Dasein besitzt, »nicht seiend«, insofern sie als solche nicht dieses oder jenes Sonderdasein darstellt. Der Urstoff ist die schöpferische Urkraft der Welt, die letzte Ursache (kartṛi, kâraṇam) alles Geschehens. Er entwickelt sich in blindem Trieb (svacchandena) vermöge der drei, ihm innewohnenden Grundkräfte (guṇa). Die drei Grundkräfte heissen satva »Licht«, rajas »Trübung«, tamas »Finsterniss«. In den guṇa wirkt sich das innerste Wesen des

[1]) Die Sâṃkhya-Philosophie, eine Darstellung des indischen Rationalismus, nach den Quellen von Richard Garbe. Leipzig, 1894, S. 49.

Urstoffes aus zu der ganzen Mannigfaltigkeit der Einzelwesen. Die Mannigfaltigkeit der aus dem Urstoff erzeugten Wesen (prasava) wird in 23 Principien (tattva) zerlegt. Und weil die entstehenden Principien nichts anderes als »Umwandlungen« des Urstoffes sind, so heissen sie vikâra oder vikṛiti. Diese 23 »Umwandlungen« aber zerfallen wiederum in zwei Gruppen, in solche, die lediglich »erzeugtes Produkt« des Urstoffes sind (prasavadharmin) und in solche, die als Produkt zugleich Ursache eines neuen Produktes werden (bîjaprasavadharmin). Sechszehn stoffliche Principen sind ausschliesslich »Produkt« (prasava); sieben besitzen die Samenkraft zu neuen Umwandlungen (bîja). Die letzteren heissen als wirkende Ursache daher ebenfalls prakṛiti »zeugende Kraft«, und es kehrt immer die Formel wieder; dass es zwei Arten von stofflichen Principien gebe, acht »wirkende Stoffprincipien« (mûlaprakṛitayo hy ashṭau) und sechszehn Wandlungen (vikârâç câ'pi shoḍaça).

Zeigt sich in dem allgemeinen Bild, das uns das epische Sâṃkhya von der stofflichen Zusammensetzung des Weltganzen entwirft, nicht die geringste Abweichung von der Gliederung und der Terminologie des klassischen Sâṃkhya, so trifft dies ebensowenig für den weiteren Ausbau des Systems zu.

In wörtlicher Uebereinstimmung mit den massgebenden Texten des klassischen Systems werden die aus dem Urstoff erzeugten stofflichen Grundprincipien in feste Gruppen zerlegt. An der Spitze steht die Unterscheidung in die »grobstofflichen« (sthûlabhûta) und »feinstofflichen« (sûkshmabhûta) Elemente. Die grobstofflichen Elemente sind Aether, Wind, Feuer, Erde, Wasser. Aus ihnen setzt sich der »grobstoffliche Leib« (sthûlaçarîra), der Körper zusammen. Die feinstofflichen Elemente (sûkshmabhûta) sind der den Einzelsinnen zugängliche Feingehalt der groben Elemente, der Farbgrundstoff (rûpa), der Tongrundstoff (çabda), der Geschmacksgrundstoff (rasa), der Geruchsgrundstoff (gandha), der Tastgrundstoff (sparça). Diese fünf feinstofflichen Elemente bilden als Aggregat den »feinstofflichen Körper« (sûkshmaçarîra). Der Gruppe der zehn Elemente (bhûtasaṃgrâma) gegenüber steht die Gruppe der zehn Organe (indriya). Dieselbe zerfällt in zwei Untergruppen, in die Gruppe der »Erkenntnissorgane« (buddhîndriya) und die Gruppe der Thatorgane (karmendriya). Erkenntnissorgane heissen die fünf Sinneswerkzeuge, Gesicht, Gehör, Geruch, Ge-

schmack, Gefühl, Thatorgane, die Organe des vegetativen Lebens, die Bewegungs- und Zeugungsorgane. Ueber diesen Werkzeugen des vegetativen und sensentiven Lebens steht nun als höchste Gruppe diejenige des »inneren Sinnes« (antaḥkaraṇa). Der innere Sinn setzt sich aus drei Principien zusammen, aus der »Vernunft« (buddhi), aus dem »Persönlichkeitsbewusstsein« (ahaṃkâra), aus dem »Centralsinn« (manas).

So beruht der Organismus des menschlichen Wesens auf der Zusammensetzung dieser dreiundzwanzig, aus dem Urstoff fliessenden Principien; und zwar bildet das Aggregat der fünf groben Elemente den Körper, (çarîra, deha), das Aggregat der achtzehn übrigen Principien die Seele (jîva, dehin). Die Seele als Princip der Bewegung ist nichts anderes als die Gesammtheit der in den feinstofflichen Elementen als in ihrer Grundlage (âçraya) wurzelnden drei Gruppen des inneren Sinnes, der Erkenntniss- und Thatorgane. Daher heisst die Seele auch das aus »sechszehn« (shoḍaçaka) oder »achtzehn« (ashṭadaçaka) Principien bestehende Aggregat (râçmi).

Von diesen 23 Principien bilden die »Vernunft«, das »Persönlichkeitsbewusstsein« und die fünf groben Elemente mit dem Urstoff die Gruppe der »acht zeugenden Grundprincipien« (ashṭau prakṛitayas) und die übrigen die Gruppe der »sechszehn erzeugten Principien« (shoḍaça vikârâs). Denn indem die buddhi als erstes Produkt aus der prakṛiti hervorgeht, erzeugt sie selbst wiederum den ahaṃkâra, der ahaṃkâra aber bringt seinerseits sowohl die fünf grobstofflichen Elemente als die elf Sinnesorgane, d. h. die buddîndriya, die karmendriya und den für beide gemeinsamen Centralsinn (manas) hervor, und die fünf grobstofflichen Elemente heissen «zeugend«, weil sie die fünf feinstofflichen Elemente aus sich entwickeln.

Die Uebereinstimmung zwischen epischem Sâṃkhya und klassischem Sâṃkhya tritt aber erst voll und ganz in dem Gegensatz einer empirischen und einer absoluten Seele hervor. Die absolute Seele ist »einzig und für sich bestehend« (kevalin) »reines Erkennen« (cetana), »frei von jeder differenzirenden Bestimmung« (nirguṇa), »frei von allen Gegensätzen« (nirdvandva). Während alles ringsum in Bewegung erscheint, bleibt sie ewig unbeweglich (acala), unwandelbar (apariṇâmin). Sie ist vollkommen ohne Thätigkeit (akartṛi). »Theilnahmlos« (udâsîna), «neutral« (madhyastha) steht der Geist als unbetheiligter Zeuge, (sâkshin) im Strudel des Lebens, ohne einzugreifen in das Getriebe

(kûṭastha). Daher ist er im unbedingten Sinne asanga, d. h. »unberührt von allen Affecten der Freude und des Leides«.

Alle jene charakteristischen Ausdrücke, in denen uns das klassische Sâṃkhya die absolute Seele beschreibt, finden sich in der epischen Beschreibung, sodass jede Verschiedenheit ausgeschlossen ist. Insofern der absolute Geist von der stofflichen Seele umhüllt, den Körper beherrscht, heisst er »Herr« (svâmin) »Leiter« (adhishṭhâtṛi). Aber Princip des Handelns ist nicht er, sondern die empirische Seele, d. h. das Aggregat der Organe des Erkennens und der Thätigkeit. Letztere allein ist kartṛi und bhoktṛi, d. h. Ursache des Handelns und Subject der aus dem Handeln hervorgehenden Früchte.

Der absolute Geist steht als fünfundzwanzigstes Princip den vierundzwanzig stofflichen Principien gegenüber. Und die zusammenfassende und unterscheidende Erkenntniss dieser Principien (tattvasaṃkhyânam) macht das Wesen des Sâṃkhya aus. Das epische und klassische Sâṃkhya gipfeln in der einen Erkenntniss des absoluten Geistes. Diese Erkenntniss wird durch Unterscheidung der stofflichen Principien mittels der Schlussfolgerung (anumâna) gewonnen. Daher beruht des epische Sâṃkhya gleich dem klassischen Sâṃkhya auf dem methodischen und demonstrativen Beweis (ânvîkshikî) und unterscheidet sich dadurch wesentlich vom Vedânta.

Schon diese knappe Zusammenstellung der Ausdrucksweise bringt die Einheit und Gleichheit der beiden Sâṃkhya zur vollen und unbestrittenen Geltung. Es fehlt kein Baustein, kein Glied im Aufbau jenes Sâṃkhya, dessen Urkunden uns das Epos aufbewahrt. Es kann kein Zweifel bestehen, dass alle dem klassischen Sâṃkhya eigenen Principien auch dem epischen Sâṃkhya eigenthümlich sind. Nicht um sporadisch auftretende Elemente handelt es sich, sondern um Elemente eines geschlossenen Systems. Innerhalb dieses Systems ist einem jeden der dreiundzwanzig aus dem Urstoff fliessenden Principien eine feste Function zugewiesen. Alle Elemente und Principien greifen einheitlich ineinander über, so dass die Gesammtheit jenes organische Ganze darstellt, das den wesentlichen Inhalt des klassischen Sâṃkhya bildet.

Aber je deutlicher sich die Einheit des epischen und klassischen Sâṃkhya in dem systematischen Aufbau der Principienlehre zu erkennen gibt, um so schroffer tritt der Gegensatz in der einen Lehre

hervor, durch die sich beide unterscheiden, in der Lehre von der Einzigkeit und Vielheit der absoluten Seelen.

Das klassische Sâṃkhya nimmt eine Vielheit geistiger Substanzen an, das epische Sâṃkhya leugnet diese Vielheit und hält an der unbedingten Einzigkeit des absoluten Geistes fest.

Wie ist ein solcher Gegensatz auf dem Boden eines in allen Einzelgliedern schlechthin übereinstimmenden Systems möglich? Welche Form ist die ursprünglichere, jene, welche in der Einzigkeit, oder jene, die in der Vielheit gipfelt?

Bei Beantwortung dieser Frage hat man bis jetzt das engere Verhältniss, in welchem Sâṃkhya und Yoga zu einander stehen, fast ganz ausser acht gelassen. Und doch liegt hier der Schlüssel zur Lösung des Problems.

Während Sâṃkhya und Yoga im Epos als eng zusammengehörige Theile erscheinen, treten sie uns in den Sûtra des Sâṃkhya und in denen des Yoga als zwei ganz u n g l e i c h a r t i g e Ideenkreise entgegen. Und zwar tritt die Ungleichartigkeit darin hervor, dass die Sûtra des Sâṃkhya gerade das leugnen, was die des Yoga zum Ausgangspunkt und Endziel ihrer Erörterungen machen. Sâṃkhya leugnet die Einzigkeit des göttlichen Geistes; für Yoga ist diese Einzigkeit das Endziel der Betrachtung. Sâṃkhya leugnet die Weltseele; für die Yoga-Betrachtung ist die Weltseele in der Gestalt des persönlich gedachten Schöpfers der Ausgangspunkt, um zur Vereinigung mit dem einzig wahren Sein des absoluten Geistes zurückzukehren.

Es bedarf keiner näheren Begründung, dass Weltanschauungen, die in ihren grundlegenden Sätzen sich geradezu a u s s c h l i e s s e n, nicht Theile eines und desselben Systems sein können.

Nun werden aber im Epos Sâṃkhya und Yoga nicht blos immer in engster Verbindung genannt; sie werden schlechthin als e i n u n d d a s s e l b e System hingestellt. Bekannt ist der Ausspruch, der in mehrfacher Ueberlieferung wiederkehrt: e k a m sâṃkhyam ca yogam ca yaḥ paçyati sa paçyati. »Wer Sâṃkhya und Yoga für ein und dasselbe System ansieht, der fürwahr ist weise«. Umgekehrt werden jene für Thoren erklärt, die Sâṃkhya und Yoga von einander trennen. sâṃkhyayogau pṛithag bâlâḥ pravadanti na paṇḍitâḥ. Daher müssen Sâṃkhya und Yoga als T h e i l e eines und desselben Systems gelten: mârgau tav apy ubhav etau saṃçritau na ca saṃçrutau. »Zwei Me-

thoden, die dem gleichen Ziele (saṃçritau) aber nicht in der gleichen Art (saṃçrutau) zustreben.« Von Theilen eines einzigen Systems kann aber da nicht die Rede sein, wo der eine Theil ebenso hartnäckig das bekämpft, was der andere als Basis behauptet. Zwei Schulen, von denen die eine das Grundprincip der anderen leugnet, können nicht »eins« genannt werden. Sie stellen selbstständige, in ihren grundlegenden Axiomen sich ausschliessende Schulen dar. Sâṃkhya hat mit Yoga, Yoga mit Sâṃkhya nicht das mindeste zu thun, so lange ersteres die Einzigkeit des absoluten Geistes leugnet, letzteres sie behauptet, ersteres die Weltseele verwirft, letzteres sich auf sie stützt. Wie also erklärt sich die bestimmte Erklärung, die das Epos in den verschiedenen Theilen vertritt, dass Sâṃkhya und Yoga ein System bilden?

Man ist auf den Ausweg gerathen, das Yoga-System »für eine Weiterbildung der atheistischen (nirîçvara) Sâṃkhya-Philosophie im theistischen (seçvara) Sinne« zu halten. In dieser »Weiterbildung« gewann Sâṃkhyayoga jenen »ausgleichenden eklektischen Charakter«, der Atheismus und Theismus miteinander versöhnte [1]).

So verführerisch sich dieser Ausweg auf den ersten Blick zeigt, so führt er uns doch nicht aus dem Widerspruch heraus, dem wir verfallen, so lange wir daran festhalten, dass das klassische Sâṃkhya ursprünglicher ist als das epische. Dass die in den Sûtras niedergelegte Philosophie das Dasein des einen göttlichen Geistes leugnet, wird Niemand bestreiten wollen. Es ist im wahren Sinne eine Philosophie ohne Gott (nirîçvara), nicht blos weil sie die in Îçvara göttlich gedachte Weltseele leugnet, sondern weil sie jede Art von göttlichem Sein abweist. Sie erklärt ausdrücklich, eines derartigen Wesens nicht zu bedürfen.

Aber dieser atheistische Grundzug wird in der Verbindung mit Yoga keineswegs aufgehoben oder ausgeglichen. Die »Weiterbildung« beschränkt sich darauf, dass dem atheistischen Sâṃkhya ein theistisches Yoga angefügt wird, ohne dass Ersteres auch nur das geringste Zugeständniss an das Letztere macht. Das klassische Sâṃkhya der Sûtra bleibt nach wie vor, was es war, ein System, das »ohne Gott« den Weg zur Erlösung zeigt. Atheismus und Theismus werden so

[1]) Vgl. Garbe, die Sâṃkhya-Philosophie, Leipzig 1894, S. 9.

wenig ausgesöhnt, dass vielmehr umgekehrt jedes der beiden Systeme innerhalb seiner Sphäre ungeschmälert den ihm eigenen Charakter bewahrt. Und in diesem unterscheidenden Charakter schliessen sich klassisches Sâṃkhya und Yoga unbedingt aus. Es wird daher auch von allen Seiten zugestanden, dass Sâṃkhya und Yoga in ihrer jetzigen Gestalt, d. h. in den diametralen Gegensätzen, die unausgeglichen nebeneinander fortbestehen, ursprünglich nicht zusammen gehört haben können. Das klassische Sâṃkhya führt »ohne Gott« (anîçvara), das klassische Yoga »durch Gott« (seçvara) zur »Erlösung« (moksha). Wenn sie nun trotz dieses sich ausschliessenden Grundcharacters in der Vorstellung der Inder bis auf den heutigen Tag einen engen Zusammenhang bewahren, als wären sie ein einziges System im Sinne des Epos, so sind nur zwei Fälle denkbar: entweder hat sich Sâṃkhya oder es hat sich Yoga geändert. Nun aber ist das zweite gänzlich ausgeschlossen. Yoga ist durch alle Perioden der Entwickelung das gewesen, was es heute ist, eine methodische Anleitung zur mystischen Versenkung in Îçvara, um dadurch zur Einheit des absoluten Geistes zurückzuführen. Seinem innersten Wesen nach war es allezeit »theistisch«. Es bleibt also nur die Annahme übrig, dass das Sâṃkhya sich verändert.

Dass Yoga als Praxis der Erlösungslehre auf der Einzigkeit des alsoluten Geistes begründet ist, wird von Niemanden bestritten. In Îçvara soll das eine, absolute Sein des Brahman erfasst werden. Es entsprechen sich daher die Weltseele und der göttliche Geist als die beiden Purusha (purushau dvau, âtmânau dvau). Wo es nur eine Weltseele gibt, da gibt es nur einen göttlichen Geist. Und umgekehrt, wo es einen einzigen göttlichen Geist nur gibt, da muss als Correlat nothwendig die eine Weltseele vorhanden sein. Es ist daher ein ganz folgerichtiges Verfahren, wenn das klassische Sâṃkhya mit der Einzigkeit des absoluten Geistes auch die Weltseele durch Leugnung des Îçvara preisgibt. Denn in einem System, das an die Stelle der Einzigkeit die Vielheit absoluter Seelen setzt, ist für die kosmogonische Thätigkeit der Weltseele kein Platz mehr. Aber gerade dadurch, dass das klassische Sâṃkhya die Weltseele preisgibt, kennzeichnet es sich als eine secundäre Bildung, als die Umbildung eines älteren Systems, das auf dem Gegensatz der Weltseele und des absoluten Geistes gegründet war. Durch die Preisgabe dieses

Gegensatzes verlor Sâṃkhya jeden Zusammenhang mit Yoga. Denn ein Yoga, eine Praxis der Erlösungslehre ist ohne die Theorie der Weltseele und des absoluten Geistes undenkbar. So wenig aber ein Yoga denkbar ist ohne diese beiden Purusha, ebenso undenkbar ist ein Sâṃkhya ohne Yoga. Sâṃkhya und Yoga gehören enge zusammen. Sobald es demnach mit unbedingter Gewissheit bewiesen werden kann, dass das Yoga die Lehre von der Einzigkeit des absoluten Geistes und der Weltseele zur Voraussetzung hat, dann kann es auch nicht zweifelhaft sein, dass nur jenes Sāṃkhya das ursprüngliche System darstellt, das an der Einzigkeit des alsoluten Geistes und der Weltseele festhält. Dieser Gesichtspunkt ist in den bisherigen Untersuchungen über das Verhältniss von Sâṃkhya und Yoga ganz ausser acht gelassen worden. Und doch kann es nicht nachdrücklich genug betont werden. Gehören Sāṃkhya und Yoga als Theile eines einzigen Systems aufs engste zusammen, dann kann das, was dem einen Theile eigen ist, dem Wesen des anderen Theiles nicht widerstreiten, und was mit dem Wesen des Sâṃkhya theoretisch unvereinbar ist, kann nicht im Yoga die speculative Grundlage der Praxis bilden. Wenn also der Sâṃkhyin die Einzigkeit des göttlichen Purusha leugnet, so kann diese Einzigkeit nicht das erlösende Endziel des Yogin sein, und wenn der Sâṃkhyin die Weltseele unhaltbar nennt und eliminirt, so kann der Yogin sich nicht der Weltseele als des Mittels zur Erlösung bedienen. Das hiesse Widersprüche in das innerste Wesen des Sâṃkhya yoga hineintragen.

Der Rückschluss vom Yoga auf das Sâṃkhya ist aber nur unter der Voraussetzung von zwingender Kraft, dass Sâṃkhya und Yoga ursprünglich als Theile eines und desselben Systems zusammengehörten und erst später sich trennten. Hier ruht der Angelpunkt der viel umstrittenen Frage.

Auf derselben Principienlehre ruhend stellte Sâṃkhya die Theorie, Yoga die Praxis der in dem einen göttlichen Geiste gipfelnden Erlösungslehre dar. Erst im Laufe einer späteren Entwickelung entfaltete sich Sâṃkhya zu jener Form, die es in Gegensatz zu Yoga brachte. Sâṃkhya wurde »atheistisch« (anîçvara), indem es an die Stelle des einen göttlichen Geistes die Vielheit absoluter Seelen setzte, während Yoga nach wie vor »theistisch« (seçvara) blieb. Anstatt also von einer ausgleichenden Verschmelzung des atheistischen

und theistischen Elementes zu reden, müsste man unter dieser Voraussetzung vielmehr von einem auflösenden Process reden, der Elemente, die ursprünglich als Theile eines geschlossenen Systems im engsten inneren Zusammenhang standen, dadurch auseinander riss, dass der eine Theil sich in selbstständiger Richtung weiterbildete und abzweigte. Während Yoga das blieb, was es immer gewesen, die Praxis der Erlösungslehre, bildete sich im Sâṃkhya die Theorie der Erlösungslehre zu einem neuen System um, das den einzigen göttlichen Geist durch die Vielheit individueller Seelen ersetzte. Nicht das atheistische Sâṃkhya wurde durch seine Verbindung mit Yoga theistisch weitergebildet, sondern aus dem ursprünglich theistischen Sâṃkhya wurde durch Trennung von Yoga ein atheistisches Sâṃkhya.

Welche Gründe sprechen dafür, dass sich der Entwickelungsprocess in der Richtung vollzog?

Der natürliche Ausgangspunkt zur Beantwortung dieses Problems ist in der Thatsache gegeben, dass beide Erlösungslehren auf der gleichen theoretischen Grundlage ruhen, auf der Lehre von den vierundzwanzig stofflichen Principien, in welche das Weltganze aufgelöst wird.

Daraus folgt, dass Sâṃkhya und Yoga einmal innerlich verbunden gewesen sein müssen als sich ergänzende Theile eines und desselben Systemes. Nur unter dieser Voraussetzung lässt es sich erklären, wie die Sâṃkhya-Lehren in ihrer Gesammtheit »die Grundlage aller auf den Yoga bezüglichen Ausführungen bilden«[1]. »Das Sâṃkhya, bemerkt Garbe, »wird in der Hauptsache als bekannt vorausgesetzt«. Ganz ausgeschlossen ist die Annahme, dass die Principien des Sâṃkhya vom Yoga herübergenommen wurden. Handelte es sich lediglich um einzelne Principien, so liess sich gegen eine solche Annahme kein Einwand erheben. Aber man erkläre uns doch, wie es kommt, dass auf der einen Seite die Sâṃkhya-Lehren »die Grundlage aller auf den Yoga bezüglichen Ausführungen« bilden, auf der anderen Seite die dem Yoga eigenthümlichen Lehren von den Anhängern des Sâṃkhya in ihr System »übernommen« wurden. »Mit

[1] Garbe, Sâṃkhya und Yoga (Grundriss der indo-arischen Philologie). Strassburg 1896, S. 33.

Ausnahme der Gottesleugnung«, so räumt Garbe ein, »sind sämmtliche Sâṃkhya-Anschauungen von Bedeutung in das Yoga-System übernommen worden« [1]). Wann soll Sâṃkhya die Yoga-Anschauungen, Yoga die Sâṃkhya-Anschauungen »übernommen« haben? Von einer »Uebernahme« kann dort nicht die Rede sein, wo es sich um ein System handelt, das in seinem methodischen Aufbau schlechthin auf dem anderen Systeme ruht, so dass beide die gleiche bis in die einzelnen Glieder übereinstimmende Weltanschauung zur Darstellung bringen.

Waren aber Sâṃkhya und Yoga Theile eines einzigen Systems, so kann der eine Theil nicht atheistisch, der andere nicht theistisch gewesen sein. Als Theile ergänzten sie sich zur Lösung einer und derselben Aufgabe. Erstrebte das Yoga die Vereinigung mit dem absoluten Geiste, so musste die Aufgabe, die sich das Sâṃkhya stellte, in derselben Richtung liegen, wenn auch der Weg, den es einschlug, ein anderer als der des Yoga war. »Sind sämmtliche Sâṃkhya-Anschauungen von Bedeutung in das Yoga-System übernommen worden«, so kann die Grundanschauung des Sâṃkhya der des Yoga nicht diametral entgegengesetzt gewesen sein. Jenes Sâṃkhya, das sich mit Yoga zu einem System ergänzte, muss ebenso theistisch, wie Yoga gewesen sein.

Das ursprüngliche Sâṃkhya also hat in seinem Ausgangspunkt wie in seinem Endziel mit Yoga übereingestimmt. Nur unter dieser Voraussetzung konnten sich Sâṃkhya und Yoga als Theile eines Systems ergänzen.

Nun gibt es nur ein einziges Sâṃkhya, das in seinem Endziel nicht weniger wie in seinem Ausgangspunkt mit Yoga sich so vollständig deckt, dass beide für Theile eines und desselben Systems gelten können. Das ist das epische Sâṃkhya. Zwischen diesem Sâṃkhya und dem Yoga besteht die engste innere Uebereinstimmung. Beide gehen von Prakṛiti als der zeugenden Urmaterie aus; beide gipfeln in der Einzigkeit des absoluten Geistes. Zwischen der Urmaterie und dem Urgeist liegt die Entwickelungsreihe, welche in der Lehre von den grob- und feinstofflichen Elementen, von den Organen des höheren und niederen Erkennens zur Darstellung kommt. Daher wird ausdrücklich gesagt:

[1]) a. a. O. S. 34.

pañcaviṃçati tattvâni tulyâni ubhayataḥ samam yoge sâṃkhye' pi ca. »Die fünfundzwanzig Principien sind auf beiden Seiten im Sâṃkhya und Yoga die gleichen«. In der Gemeinsamkeit aller Principien werden Sâṃkhya und Yoga zu einem System der Erlösung verknüpft, und die Einheit, welche zwischen beiden herrscht (ekam sâṃkhyam ca yogam ca) wird gerade aus der Gleichheit des erlösenden Endzieles hergeleitet: yat sâṃkhyaiḥ prâpyate sthânam tad yogair api gamyate. »Ein und derselbe Ort der Glückseligkeit ist es, zu dem die Sâṃkhyin und die Yogin gelangen«. Die Glückseligkeit aber besteht in der Rückkehr zu dem einen, unvergänglichen Brahman

vimuktaḥ sarvasaṃskârais tato brahma sanâtanam
param âpnoti saṃçântam acalam nityam aksharam

XIV 19, 13.

Das Endziel also, zu dem Sâṃkhya führen will, ist die im Brahman erreichbare »ewige, in voller Loslösung von der Materie bestehende Stätte der Seligkeit« (sthânam atyantam kevalam).

Es besteht demnach kein Zweifel, dass jenes Sâṃkhya, das uns die epischen Urkunden bezeugen, den Anforderungen entspricht, die wir an das Sâṃkhya stellen, das in Verbindung mit Yoga als Theil einer und derselben Erlösungslehre entstand und bestand: Auf dem Boden der gleichen Lehre von Prakṛiti führen beide zu dem einen Purusha.

Sind nun episches Sâṃkhya und Yoga in ihrem Ursprung thatsächlich Theile eines einzigen Systems? Oder haben sich beide Richtungen zunächst selbstständig nebeneinander entwickelt, um sich erst später zu jener engeren Einheit zu ergänzen, die in dem epischen Verse zum Ausdruck kommt: »Wer Sâṃkhya und Yoga für ein System ansieht, der ist wahrhaft weise«? Die Lösung dieses Problems hängt von der Beantwortnng einer anderen Frage ab: Welches war der Endzweck der methodischen Analyse, deren Ergebniss die Lehre von den vierundzwanzig stofflichen Principien ist?

Darin werden wohl alle mit mir übereinstimmen, dass das erste System der Philosophie, das auf dem Boden der älteren Speculation entstand, eine brahmavidyâ, eine methodische Erkenntniss der Wesenseinheit von Gott und Mensch, von Brahman und Âtman war. Es bedarf ja keines Beweises, dass die gesammte ältere Epoche der

Speculation, soweit sie uns in den Denkmälern der Opfermystik bezeugt wird, einzig von dem Einheitsgedanken beherrscht wird. Wir verfolgen den Einheitsgedanken bis in die rigvedische Opferlyrik und sehen, wie sich aus der Vorstellung des einen, die Welt bewegenden und belebenden Opfers der Begriff jener kosmogonischen Urkraft entwickelt, die sich zum Organismus des Weltganzen entfaltet. Von den einzelnen Phasen dieser Entwickelung gibt »der Idealismus der indischen Religionsphilosophie im Zeitalter der Opfermystik« [1]) ein deutliches Bild. So mannigfach die speculativen Ideen sind, die hier ineinander greifen, so ist es doch eine einzige Grundrichtung, in der sich der Strom der Entwickelung bewegt. Und diese Grundrichtung läuft aus in der Wesensgleichheit von Brahman-Âtman. Alle Ideen bewegen sich um das Eine und Absolute. Der Einheitsgedanke, der schon in dem rigvedischen Lied so hell durchbricht, entwickelt sich in Brahman-Âtman zum Begriff des einen absoluten Seins und Denkens. Und ein durchaus homogener Entwickelungsprocess ist es, innerhalb dessen die Speculation zur Wesenseinheit von Brahman-Âtman fortschreitet. Die Philosophie also, welche als System der Naturlehre aus diesem Entwickelungsprocess hervorging, musste eine brahmavidyâ sein, eine Wissenschaft von der Einzigkeit des absoluten Geistes. Eine Philosophie hingegen, welche als System in der Lehre von der Vielheit absoluter Seelen gipfelte, hätte einen gewaltsamen Bruch mit der ganzen vorausgehenden Entwickelung bedeutet. Es kann daher der Satz, dass jene speculative Erkenntniss des Weltganzen, die als erstes System aus dem älteren Ideenkreis hervorging, eine brahmavidyâ war, unbestrittene Geltung beanspruchen. Wie immer sich episches und klassisches Sâṃkhya zueinander selbst verhalten mögen, gegenüber dem in der brahmavidyâ zum ersten Male systematisch ausgebildeten Einheitsgedanken ist die Pluralitätslehre des klassischen Sâṃkhya eine secundäre Erscheinung, und soweit der Gegensatz der Einheit und Vielheit in Betracht kommt, steht das epische Sâṃkhya der älteren Entwickelung näher als das klassische Sâṃkhya. Das wird durch keine Thatsache treffender beleuchtet als durch die enge Uebereinstimmung, in der sich die rigvedische Liedstrophe mit der

---

[1]) J. Dahlmann, der Idealismus der indischen Religionsphilosophie, im Zeitalter der Opfermystik. Freiburg 1901, S. 48—85.

epischen Beschreibung des die Welt durchdringenden Urgeistes berührt:

> eka evâ 'gnir bahudhâ samiddhaḥ
> ekaḥ sûryo viçvam anuprabhûtaḥ
> ekai 'vo 'shâḥ sarvam idam vibhâti
> ekam vâ idam vibabhûva sarvam R. v. VIII 58, 2.
>
> eko kutâço bahudhâ samidhyate
> ekaḥ sûryas tapaso yonir ekâ
> eko vâyur bahudhâ vâti loke
> purushaç cai 'ko nirguṇo viçvarûpaḥ. M. XII 350, 10.

Die enge Verwandtschaft des philosophischen Standpunktes springt in die Augen. Opferlyrik und Epik sprechen mit aller Bestimmtheit den Satz aus, dass es in Wirklichkeit nur ein unbedingtes Seiendes gibt: ekam vâ idam = purushaç cai 'kaḥ. Die Vielgestaltigkeit der Erscheinungswelt sei nur ein Schein. Viermal wird die Einzigkeit des Seins durch Wiederholung des e k a »einzig« in den gleichen Bildern des einen Feuers und der einen Sonne, der einen Morgenröthe und des einen Windes hervorgehoben.

Sehen wir also für den Augenblick von allen anderen Fragen ab, so ist es ein und derselbe Einheitsgedanke, der hier und dort zum Ausdruck kommt, die Idee jenes einzigen Seins, das sich zur Vielheit individueller Wesen entfaltet.

Aber so augenscheinlich die Uebereinstimmung auch sein mag, so ist damit noch keineswegs die Frage beantwortet, ob das epische Sâṃkhya als G a n z e s, d. h. in der systematisch zusammenfassenden Darstellung der urstofflichen Principien dem klassischen Sâṃkhya vorausgeht. Das epische Sâṃkhya kann in dem Einheitsgedanken eine ältere und ursprüglichere Form vertreten und trotzdem in dem Ausbau des Systems auf dem klassischen Sâṃkhya ruhen. Nur dann stellt das epische Sâṃkhya als G a n z e s eine ursprünglichere Form der Principienlehre dar, wenn »die methodische Zergliederung und Aufzählung« der urstofflichen Elemente mit jener speculativen Erkenntniss zusammenfällt, durch die sich die ältere Philosophie zum S y s t e m der Einheitslehre erhob.

In diesem Falle wäre eben Sâṃkhya als Naturlehre, d. h. als

Lehre von den constituirenden Principien des makrokosmischen und mikrokosmischen Organismus nichts anderes als die methodische Weiterbildung des Einheitsgedankens. Die Speculation, welche innerhalb der älteren Epoche ihren Mittelpunkt in dem Einheitsgedanken Brahman-Âtman hatte, war noch nicht methodisch und systematisch durchgebildet. Zur zusammenhängenden und methodischen Erkenntniss erhob sie sich zum ersten Male in der Naturlehre des Sâṃkhya. Als Principienlehre ist sie alsdann jener erste Versuch, die speculative Gedankenmasse, die sich im Zeitalter der Opfermystik noch chaotisch um den Einheitsgedanken lagerte, methodisch zu einem System der Einheitslehre aufzubauen.

Ist nun das Sâṃkhya-System der erste Versuch eines systematischen Ausbaues der Einheitslehre? Die Frage kann durch Ausschluss des einzigen noch in Betracht kommenden Systems, nämlich des Vedânta, mit einem entschiedenen »Ja« beantwortet werden. Entweder stellt die Principienlehre des epischen Sâṃkhya oder die des Vedânta das erste und älteste System der Einheitslehre dar. Nun aber kann Vedânta nicht das älteste System sein. Denn die Körper- und Seelenlehre des Vedânta, d. h. der Inbegriff jener Principien, die das Wesen des Systems ausmachen, beruht ganz und gar auf der Principienlehre des Sâṃkhya. Die im Vedânta entwickelten Principien vom höheren und niederen Erkenntnissvermögen, von den feinstofflichen und grobstofflichen Elementen, von der feinstofflichen Seele und dem grobstofflichen Körper, von den That- und Erkenntnissorganen und deren Beziehung zu den sinnlichen Objecten, kurz, die Gesammtheit der Organe und Bestandtheile, in welche der Vedantist den mikrokosmischen und makrokosmischen Organismus zerlegt, das alles ist identisch mit der Principienlehre des Sâṃkhya, d. h. mit dem, was das eigenste Wesen des Sâṃkhya ausmacht. Vedânta als System setzt also die methodische Zergliederung voraus, von der das Sâṃkhya seinen Namen hat. Daher ist es ausgeschlossen, dass im Vedânta der erste methodische Versuch eines Systems der Einheitslehre vorliegt. Da nun ausser Vedânta kein anderes System der Einheitslehre in Frage kommt, so muss das epische Sâṃkhya den ältesten Versuch einer einheitlich zusammenfassenden Darstellung der Einheitslehre verkörpern.

Ich unterlasse es, diesen Beweisgang, auf den ich sowohl in

meiner Abhandlung[1]) über Nirvāṇa, als im »Idealismus der indischen Religionsphilosophie«[2]) hingewiesen habe, noch einmal in seinen einzelnen Gliedern zu verfolgen.

Jeder Zweifel über den ursprünglichen Character des Sâṃkhya schwindet, sobald wir die unterscheidende Aufgabe ins Auge fassen, die dem Sâṃkhya im Gegensatz zum Yoga zufällt. Es zeigt sich sofort, wie Sâṃkhya und Yoga sich ihrem innersten Wesen nach als das theoretische und das praktische Wissen zu einem System der erlösenden Erkenntniss ergänzen.

Der Endzweck des Sâṃkhya war ein ethischer. Durch Erkenntniss des innersten Unwerthes des stofflichen Seins sollte der Mensch zu seinem wahren Sein zurückkehren. Dieses wahre Sein ist in dem älteren Vorstellungskreise das in der Einzigkeit des absoluten Seins und Denkens bestehende Brahman. Sich von der Welt der äusseren Erscheinungen losreissen heisst soviel, als sich in der Wesensgleichheit mit Brahman wiederfinden.

Diese Aufgabe drängte zur methodischen Erforschung des makrokosmischen Organismus. Das Ergebniss liegt in der wissenschaftlichen Zergliederung des mikrokosmischen Organismus, im Sâṃkhya vor. Im Sâṃkhya setzt sich dieselbe Speculation fort, die im Zeitalter der Opfermystik sich um die Einzigkeit des Brahman-Âtman bewegt. Es ist eine Richtung des speculativen Denkens. Der Unterschied liegt in dem Character der Formen, in die sich die Speculation kleidet. Im Zeitalter der Opfermystik ist es eine aphoristische, an keine feste Methode gebundene Art der Darstellung. Mit dem Sâṃkhya bricht sich die systematische Erforschung der Welt Bahn, um in der Erkenntniss des Gegensatzes von Natur und Geist zur Wesenseinheit von Brahman-Âtman zu führen. Im Sâṃkhya also wurde die Erforschung der Natur nicht als selbstständiges Wissen gepflegt, sondern als Weg zur Vereinigung mit Brahman. Die unterscheidende Erkenntniss der stofflichen Principien bahnt thoretisch den Weg an. Verwirklicht aber wird die Vereinigung erst im Yoga durch die Versenkung in Îçvara.

Sâṃkhya ist nicht ohne Yoga, Yoga nicht ohne Sâṃkhya entstanden. Die Aufgabe, welche Sâṃkhya theoretisch in der

[1]) Nirvâṇa, eine Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus. S. 144 ff.

[2]) Idealismus der indischen Religionsphilosophie. S. 137 ff.

methodischen Zergliederung der Welt des Stoffes löst, löst Yoga praktisch in der Ueberwindung der Welt der Sinne. In ihrem Endziel ist die doppelte Aufgabe die gleiche: Befreiung von dem Wahne des persönlichen Seins, der unser einzig wahres Sein im Strudel des sinnenfälligen Lebens gefesselt hält. Daher bilden Sâṃkhya und Yoga ein geschlossenes Ganze. Aber dieses Ganze setzt sich aus einem theoretischen und praktischen Theile zusammen, Sâṃkhya stellt als Theorie die speculative Basis für die Praxis des Yoga dar. Yoga hingegen bildet als praktische Ausführung eine wesentliche Ergänzung des theoretischen Beweises, den Sâṃkhya in der methodischen Zergliederung der Stoffwelt bringt. Ohne Yoga wäre die im Sâṃkhya angebaute Erlösungslehre auf halbem Wege stecken geblieben.

Sobald Sâṃkhya und Yoga in diesem Zusammenhang betrachtet werden, erklärt es sich, warum beide immer zusammengenannt werden. Sâṃkhya und Yoga erstreben gemeinsam die Verwirklichung des im Weisen verkörperten ethischen Ideals.

Das im Epos entwickelte System des Sâṃkhya knüpft unmittelbar an die Ergebnisse der vorausgehenden Epoche an, um das ethische Problem der Erlösung aus den Banden des Lebens und Leidens in der Erkenntniss des absoluten Gegensatzes von Stoff und Geist methodisch zu beantworten.

Ueber den Charakter der Urkunden, auf denen das epische System des Sâṃkhya ruht, habe ich mich bereits in »Genesis des Mahâbhârata« ausgesprochen [1]). Es ist dort der Nachweis erbracht, dass es eine ganz umfassende Litteratur des epischen Sâṃkhya gab, eine Fülle von Urkunden, die die Entwickelung der dem System eigenen Principien zum Gegenstand hatten. Es war im eigentlichsten Sinne eine philosophische Litteratur als Seitenstück zu der nicht weniger reich entwickelten Rechtslitteratur. In der äusseren Form schlossen sich die Urkunden des epischen Sâṃkhya den epischen Zwiegesprächen an, um in Frage und Antwort die einzeln religiös-philosophischen Probleme des Sâṃkhya zu erörtern. Der saṃvâda bildet den Rahmen der philosophischen Darlegung. Zwiegespräch reiht sich an Zwiegespräch, um bald diese, bald jene Elemente des Systems darzustellen. Hier handelt es sich um die Lehre von den

[1]) Mahâbhârata-Studien I. Berlin 1899. S. 142 ff.

Elementen, dort um die Lehre von den Sinnesorganen; hier stehen die Guṇa im Vordergrund, dort Brahman und Nirvâṇa. Aber so reich und mannigfaltig die religiösen Ideen innerhalb der einzelnen Urkunden dargestellt sein mögen, so ist es doch nur ein einziges System, auf dem die hier ausgesprochene religiös-philosophische Weltanschauung gründet, eine Ideenwelt, welche einheitlich das gesammte Epos beherrscht. Das Epos kennt nur eine Schule der Philosophie: Sâṃkhyayoga; nur in ihrem Ideenkreis bewegen sich die religiös-philosophischen Vorstellungen der epischen Theile nicht weniger als der didaktischen. Es ist ja richtig, dass die überwiegende Masse des philosophischen Elementes in den letzten Büchern des Mahâbhârata, im XII., XIII,. XIV. Buche sich zusammengedrängt findet. Aber wo immer auch in den vorausgehenden Theilen des Epos die Dichtung das philosophische Element berührt oder streift, da sind es immer nur Elemente jenes einen Sâṃkhyayoga, das in den belehrenden Zwiegesprächen des XII., XIII., XIV. Buches vorgetragen wird. Innerhalb der gigantischen Stoffmasse wird nur dieses eine System zur unbestrittenen Geltung gebracht.

Wohl kommen auch andere Anschauungen zu Wort in den Eröterungen der philosophischen saṃvâda. Es werden Vertreter einer atheistischen und skeptischen, einer fatalistischen und materialistischen Weltanschauung in das Zwiegespräch eingeführt. Lehrreiche Beispiele bietet XII 185; 218; XIII 11. Mit grossem Nachdruck und dem Aufgebot aller Mittel der Dialektik wird z. B. in dem Zwiegespräch zwischen Bharadvâja und Bhṛigu der Satz verfochten, dass die Seele ein »überflüssiges Ding« (nirarthaka) sei. Aber es geschieht nur, um desto entschiedener den Standpunkt zu vertheidigen, den die Dichtung selbst im Sāṃkhyayoga einnimmt. Von einer »verwirrenden Mannigfaltigkeit des Standpunktes« habe ich trotz eindringender Beschäftigung mit dem Mahâbhârata keine Spur entdecken können. Ein treffendes Beispiel für diese Einheitlichkeit des Standpunktes bietet das dritte Buch in der Erzählung von dem Jäger Kauçika und das zwölfte Buch in dem Zwiegespräch mit Tulâdhara. Eine vergleichende Analyse der beiden Erzählungen, habe ich bereits in »Genesis des Mahâbhârata« durchgeführt [1]). Hier wie dort gipfelt das Zwiegespräch in dem Erlösungsideal des Sâṃkhyayoga.

[1]) Genesis. S. 172 ff.

Ein Beispiel anderer Art ist die Uebereinstimmung, die zwischen dem sechsten Buche in der Bhagavadgîtâ und dem vierzehnten Buche in der Anugîtâ besteht. Bhagavadgîtâ und Anugîtâ gelten als die klassischen Vertreter des epischen Sâṃkhyayoga. Diese Einheit des Standpunktes ist um so beachtenswerther, als aus dem Epos mit unzweifelhafter Gewissheit hervorgeht, dass im Zeitalter des entstehenden Epos auch andere philosophische Strömungen sich Bahn gebrochen hatten, die von dem ethischen Ideal des Yoga ablenkten. Wenn wir die scharfe Polemik in Erwägung ziehen, welche das klassische Sâṃkhya gegen die Einzigkeit der absoluten Geistes und gegen die Weltseele richtet, so muss es überraschen, dass sich umgekehrt innerhalb des epischen Sâṃkhya keine Spur einer Polemik gegen die Vielheit absoluter Seelen findet. Von einer solchen Lehre ist, soweit ich bis jetzt sehen konnte, niemals die Rede. Das Fehlen jeglicher Polemik gegen die Vielheit ist um so auffälliger, als die philosophischen Dialoge einen breiten Raum der Polemik offen lassen. In nicht wenigen Fällen bewegt sich der Dialog um strittige Fragen, um Probleme, die in verschiedenem Sinne beantwortet wurden. Gab es also zur Zeit des entstehenden Epos noch keine Richtung innerhalb der philosophischen Schulen, die dem Satze huldigte, dass eine Vielheit absoluter Seelen besteht? Das möchte ich weder bejahen noch verneinen. Es ist schwer denkbar, dass in einem Zeitalter, das von einem so lebhaften speculativen Denken durchdrungen, dieses Problem nicht aufgeworfen worden wäre, und dass die Lösung im Sinne einer Vielheit nicht Freunde und Vertheidiger gefunden hätte. Eine Andeutung gibt XII 350. Aber von vereinzelten Bestrebungen, die Lehre von der Vielheit zu fördern, bis zu einem ausgebildeten System ist noch ein weiter Schritt. Und es darf ohne Furcht, auf Widerspruch zu stossen, die Behauptung ausgesprochen werden, dass von einem System des klassischen Sâṃkhya sich im Epos nicht die leiseste Spur findet. Wäre das System des epischen Sâṃkhya in einer späteren Zeit entstanden, dann hätte es an der Polemik gegen das diametral entgegenstehende System des klassischen Sâṃkhya so wenig gefehlt, wie es an Polemiken gegen andere Sätze fehlt. Daraus scheint sich mir ein neues wichtiges Moment für den älteren Ursprung des epischen Sâṃkhya zu ergeben. Auch für den älteren Ursprung des Epos? Ich will diese Frage hier offen lassen.

Es handelt sich in den Urkunden des religiös-philosophischen Denkens, die das Mahâbhârata bietet, um ein geschlossenes System. Das schliesst nicht aus, dass in einzelnen Sätzen von untergeordneter Bedeutung mehrfach abweichende Vorstellungen zum Ausdruck kommen. Häufig beruht der Unterschied weniger auf einem sachlichen Gegensatz, als vielmehr auf einer gewissen Freiheit in der Art der Darstellung. So waltet z. B. die strengste Uebereinstimmung in der Aufzählung der grobstofflichen Elemente. Die Evolutionsreihe der Elemente ist fest bestimmt. Das hindert jedoch nicht, dass in einzelnen Darstellungen, die sich die Lehre von den Elementen nicht ausdrücklich zur Aufgabe gestellt, die Reihenfolge, in der die Elemente entstehen, nicht festgehalten wird. Dergleichen Spielarten der Darstellung kommen mehrfach vor. Sie zeigen uns eine gewisse Freiheit und Beweglichkeit der Form. Um so entschiedener wird aber an dem festgehalten, was das eigentliche Wesen des Systems ausmacht, an der Lehre von Prakṛiti und den aus ihr fliessenden Principien, an der Lehre von den fünf grobstofflichen und fünf feinstofflichen Elementen, an der Lehre von den zehn Organen, die in das Aggregat der fünf Werkorgane und das der fünf Erkenntnissorgane sich scheiden, an der Lehre von dem dreifachen inneren Organ. Daraus ergibt sich, dass das Epos nur auf dem Boden jener einen Schule entstanden sein kann, die Sâṃkhyayoga oder kurz Sâṃkhya heisst.

Welchen Charakter trägt dieses Sâṃkhya? Wie entstand das epische Sâṃkhya als speculative Basis des Yoga?

Meine Aufgabe ist eine doppelte. Ich werde zunächst in den epischen Elementen Sâṃkhya als Naturlehre vorführen, um den Beweis zu erbringen, dass jene Elemente eine einheitliche, auf methodischer Grundlage beruhende Erkenntniss des Weltganzen voraussetzen. An zweiter Stelle werde ich den Nachweis liefern, dass Sâṃkhya als System der Naturlehre entstand, um Basis der Erlösungslehre zu sein.

---

Erster Abschnitt.

# Sâṃkhya als Naturlehre.

Erstes Kapitel.

## Genesis der Naturlehre als System.

### 1. Das Problem der Erkenntnissquellen.

Die Grundlehre des Sâṃkhya beruht auf dem absoluten Gegensatz von Stoff und Geist, von empirischer und absoluter Seele.

Es bedarf keines Nachweises, dass diese Lehre in ihrer Allgemeinheit auf jenen Gegensatz zurückgeht, den bereits die ältesten Vertreter der Speculation in dem Unterschied des doppelten Brahman, des begrenzten und unbegrenzten, des wandelbaren und unwandelbaren, entwickelt hatten. In dem Doppelbegriff der Seele war der Gegensatz von Stoff und Geist bereits zum schärfsten Gegensatz von Gott und Welt weitergebildet worden. In dem, was als menschliches Wesen vor uns steht, stossen zwei grundverschiedene Sphären des Seins aufeinander: eine göttliche und eine irdische, eine immaterielle und eine materielle Sphäre. Die Seele, welche das belebende und bewegende Princip des Körpers ist, ist nicht das wahre und unvergängliche Sein des Menschen. Des Menschen einzig wahres und unwandelbares Wesen (âtman) ist das eine göttliche Sein, das im unsterblichen Brahman erkannt wird. Die kurze Formel dafür lautet: Âtman ist Brahman. Als Âtman ist das Brahman »die wahre Realität« (tat satyam) »die Wesenheit der Wesenheit« (satyasya satyam), d. h. dasjenige, was in allen aus dem realen Urstoff hervorgehenden Wesen das allein wahrhaft Reale ist. Der aus dem Urstoff erzeugte Lebensodem, welcher als Weltseele das All, als individuelle Seele das Einzelwesen belebt, verhält sich zu dem einen göttlichen Sein nur wie eine Hülle, die das wahre Wesen der Dinge uns verdeckt.

[1]) Idealismus der indischen Religionsphilosophie S. 90 ff.

Âtman ist »das eine unsterbliche Sein, das durch die Realität des Stoffes verschleiert wird« (amṛitam satyena channam). Real zwar (satyam) ist auch der Stoff; aber er ist nicht die wahre Realität des Seins. »Sterblich fürwahr ist dieser Körper, vom Tode besessen; er ist die Wohnstätte für jenen unsterblichen, körperlosen Âtman« Während die kosmische Seele, obschon sie das Princip aller Lebensfunctionen bildet, demselben Urstoff entspringt, dem die Elemente des Körpers angehören, stellt die im Brahman geborgene wahre Seele als Âtman den unbedingten Gegensatz zur Materie dar. Gibt es also im Brahman nur ein einziges göttliches Sein, so gibt es im Âtman nur eine einzige Wahrheit aller Dinge. Im Begriffe dieser »Einzigkeit« (aikyam) und »Wesensgleichheit« (aikâtmyam) wurde nun Brahman-Âtman der bewegende Mittelpunkt der speculativen Gedankenwelt. Alles Denken richtet sich auf die Ergründung der geheimnissvollen Tiefen, in denen sich das Brahman als die innerste Wesenheit aller Dinge erschliesst. Wer das Brahman erkennt, erkennt sich selbst. Aber diese Erkenntniss blieb keineswegs eine rein speculative. Sie wurde eine praktische, indem sie zur Erlösung aus den Banden des irdischen Leidens führen sollte. Denn alles was ausserhalb der Sphäre des Brahman-Âtman liegt, ist leidvoll. »Der Âtman ist deine Seele, der innere Lenker, der Unsterbliche. Was von ihm verschieden ist, das ist leidvoll.«

Darin war der Grundgedanke der Lehre vom Leiden ausgesprochen, jener Lehre, die der philosophischen Speculation des alten Indien ihre vorwiegend praktische Richtung in der Ausgestaltung des Erlösungsideales geben sollte. Gehört Alles, was nicht mit Brahman wesensgleich ist, dem Bereiche der Stoffwelt an, dann bewegt sich der Mensch in einer ununterbrochenen Kette von Täuschungen, so lange er in seinem persönlichem Bewusstsein, in seinem »Ich« sein innerstes Sein und Wesen sucht. Diese Täuschung über sein wahres Wesen wird dem Menschen zur Quelle aller Leiden. Denn woraus anders entspringt das Leiden, als aus dem unersättlichen Trieb, der das persönliche Sein erfüllt. Das Leben wird zum Leiden durch die Macht der Begierde, die ihre Wurzel in dem individuellen Bewusstsein des »Ich« hat. Ganz mit dem »Ich« verwachsen, sucht der Mensch, unausgesetzt nach der Befriedigung alles Begehrens. Wie ein Fluch begleitet ihn die bezaubernde Macht des »Ich«. Ewig

bleibt der Mensch ein Sklave seiner Begierde, eine Beute der Leiden, wenn er sich nicht von dem Wahnbilde des persönlichen Seins losreisst. »Ich« bin es, dem Ehre und Reichthum, Glück und Freude zu theil werden. Dieses Wahnbild entzündet immer von neuem die Leidenschaft, aus der Leidenschaft entspringt neue Thätigkeit, aus der Thätigkeit neuer Samen der guten und bösen Werke, aus dem Samen ein neuer Kreislauf des Lebens. Wann wird der Kreislaut des Leidens sein Ende erreichen?

Erlösung winkt nur dem, der das Wahnbild des »Ich« zertrümmert. Erst in dem Augenblick, wo das »Ich« erlischt, leuchtet die erlösende Erkenntniss von der Wesensgleichheit des göttlichen und menschlichen Seins auf. Wie aber erlischt die Triebkraft des »Ich« im Menschen? Mit diesem Problem war dem speculativen Denken bereits im Zeitalter der Opfermystik ein neues, auf das Praktische gerichtetes Ziel gegeben.

So lange sich dem Menschen die Natur, die ihn umgibt, nicht in der ganzen Tiefe ihres trügerischen Seins enthüllt, wird er immer im Zauber der lockenden Sinnesmächte befangen bleiben. Und je mehr er von ihr verlangt, hofft oder fürchtet, desto fester wird das Band geschlungen, dass ihn zum Sklaven der Aussenwelt macht. Im stofflichen Sein des individuellen Lebens verkörpert sich ja nur jene leidenerregende Macht, die ihn unausgesetzt in dem Strudel der Leidenschaften festhält, welche ihm die Erkenntniss seines innersten und wahren Wesens verschleiern. Es gibt also kein wirksameres Mittel, um den Durst und Drang nach Leben zu ersticken, als die Erkenntniss des absoluten Gegensatzes von Geist und Materie. Weiss ich einmal, dass alles, was ich in mir und rings um mir entdecke, nur der Ausfluss eines stofflichen Urquells ist, der mir den Ausblick auf die Wesensgleichheit mit Gott entzieht, dann wird sich mein Sinn nicht mehr an den flüchtigen Schein des Stoffes hängen. Würden wir die Welt in ihrer Nichtigkeit erkennen, so kämen wir nie in die Versuchung, uns dem Einfluss der stofflichen und sinnlichen Mächte preiszugeben. Die ganze Tiefe dieser Nichtigkeit thut sich aber vor unseren Blicken auf in dem absoluten Gegensatz von Geist und Materie.

Nun war zwar der Gegensatz von Geist und Materie im Begriffe des absolut seienden, denkenden, seligen Geistes zum Gegensatz des

unwandelbaren und wandelbaren, des eigenschaftslosen und individuellen Seins weiter entwickelt worden. Aus der Erkenntniss dieses Gegensatzes war die Formel entsprungen »Ich bin Brahman«, d. h. das, was ich in den sinnenfälligen Lebenserscheinungen als individuelles und persönliches Sein empfinde, ist nicht mein wahres Wesen. Mein innerstes Wesen ist identisch mit dem göttlichen Sein.

War es nun zwar der Opfermystik gelungen, in der Ausbildung dieses Grundgedankens zum höchsten Begriff des göttlichen Wesens, zum Begriff des absoluten Seins und Denkens vorzudringen, so lag darin doch auch wieder die Einseitigkeit und Schwäche der Speculation der älteren Epoche. Indem sie alle Aufmerksamkeit der Identitätsformel Brahman-Âtman zuwandte, verlor sie jene Welt, deren Gegensatz das göttliche Sein bildet, ganz aus dem Auge. Je höher sie zu den Sphären des Geistes emporstieg, desto mehr entschwand unter ihr die kosmologische Sphäre der Natur in den unbestimmten Umrissen des stofflichen Dunstkreises.

Und doch vor allem kam es darauf an zu wissen, was die Welt des Stoffes, was die Natur sei. Dass das stoffliche Sein nicht des Menschen wahres Sein bilde, wird uns unter einseitiger Hervorkehrung der Wesensgleichheit von Brahman und Âtman immer von neuem erzählt. Aber worin besteht jenes stoffliche und individuelle Sein, das sich so überaus fühlbar macht im Handel und Wandel des Menschen? Ist die Welt real, oder ist sie ein leeres Trugbild, dem keine Art wirklichen Seins zukommt? Darauf gab die Speculation der Opfermystik immer nur eine unbestimmte Antwort. Wohl hebt sie immer wieder hervor, dass nicht in den Erscheinungen des individuellen Bewusstseins sich unser wahres Wesen offenbart, und dass diese Erscheinungen, insofern sie uns in den Irrthum eines persönlichen Daseins verstricken, ein trügerisches Sein, ein» Nichtsein« im Gegensatz zum absoluten Sein und Denken darstellen. Was aber dieses individuelle, im »Ich« sich aussprechende Bewusstsein seiner Natur nach sei, darüber liess die Opfermystik den denkenden Geist ganz im Dunkeln. So kam es, dass in Wirklichkeit die Vorstellung von dem einen und absoluten Sein des höchsten Geistes ganz in der Luft hing. Ja die Wesenseinheit und Wesensgleichheit selbst war in Frage gestellt. Wenn nämlich alle Erkenntniss, die aus dem stofflichen Sein geschöpft wird, nur eitel Lug und Trug ist, dann ist auch

die Identität unseres Wesens mit dem göttlichen Sein ebenso gut eine Täuschung. Denn da das absolute Sein der Erkenntniss nicht unmittelbar als unser wahres Wesen zugänglich ist, sondern nur mittelbar aus derselben Erkenntnissquelle sich herleitet, die uns das täuschende Sein des individuellen Lebens vermittelt, so lag es nahe, zu fragen, ob nicht auch das göttliche Sein und Denken selbst ein Trugbild sei. Je mehr die Speculation die unbedingte Einzigkeit des absoluten Geistes betonte, desto schärfer trat zwar der Gegensatz zur materiellen Welt hervor. Aber in dem Masse, als der Gegensatz zwischen absoluter und empirischer Seele sich erweiterte, dehnte sich auch die Kluft zwischen der Realität des Geistes und der des Stoffes aus. Dadurch wurde dem ethischen Ideal selbst, das sich in dem »Weisen« verkörperte, der Boden entzogen. Denn welchen Sinn hat es noch, von Ueberwindung der Aussenwelt zu reden, wenn alles, was im Kreislauf der Aussenwelt auftaucht, ein Phantom, eine Täuschung ist? Zu dem Kreislauf des Lebens gehören meine eigensten Empfindungen und Vorstellungen. Was sind sie anders als Trugbilder, wenn nur die eine geistige Wesenheit real ist. Die Unterscheidung zwischen absoluter und empirischer Seele musste sich an dem ethischen Ideal selbst rächen. Nachdem das Idealbild des absoluten Geistes hoch hinausgetragen worden war über den wandelbaren Strom des stofflichen Lebens, blieb für die Realität der empirischen Seele nichts mehr übrig. Hier also musste die Speculation einsetzen. Dem ethischen Ideal musste eine festere Grundlage in der Erkenntniss der Aussenwelt gegeben werden. Die Ethik, welche in dem Begriffe des die Welt überwindenden Weisen zusammengefasst wurde, verlangte eine tiefere Ergründung der Natur. Es musste gezeigt werden, was die Welt des Stoffes ist, und warum die Natur in dem buntfarbigen Bild der Einzelwesen nicht das wahre Sein der Dinge offenbart. Wie aber sollte diese in die Nutur eindringende Erkenntniss erzielt werden?

Auf dem Wege, den die Speculation bis jetzt gegangen, wäre sie in der tieferen Ergründung des Weltganzen keinen Schritt weiter gekommen. Aller Fortschritt der speculativen Naturerkenntniss war bedingt durch den Fortschritt, den die Methode des Erkennens machte: er hing von den Quellen der Erkenntniss, von den unterscheidenden Merkmalen der Wahrheit ab. Das Werkzeug zur wissen-

schaftlichen Untersuchung der Natur gewann die Speculation in der zur Kunst ausgebildeten Logik.

Das Problem der Logik gipfelt in der Frage nach den Merkmalen, vermittelst deren wir die Wahrheit unserer Vorstellungen von dem Irrthum unterscheiden. Das aber ist gleichbedeutend mit der Frage: welche Art von Vorstellungen vermittelt ein zuverlässiges Wissen? welche Thätigkeit unseres Erkenntnissvermögens trägt die Bürgschaft der Wahrheit in sich? Auf die Quellen der Erkenntniss, auf den Ursprung unserer Vorstellungen kommt es an. Und der Logik fällt die Aufgabe zu, die Quellen zu prüfen, die Normen aufzustellen, welche zur Auffindung der Wahrheit führen.

Nun bot sich als erste und unmittelbarste Quelle der Erkenntniss die Sinneswahrnehmung. Aber die Sinneswahrnehmung blieb da, wo es sich um die Erfassung des im tiefsten Inneren aller Wesen ruhenden göttlichen Geistes handelte, ganz ausser Betracht. Einzige Quelle der Erkenntniss war die Offenbarung. Als Brahman hatte sich das göttliche Sein im Opfer offenbart, und jene geheimnissvolle Symbolik, welche in den Denkmälern der Opfermystik die Beziehungen des Opfers zum Weltall erläuterte, war nur ein Aushauch des im Schoosse des Opfers verborgenen absoluten Seins und Wesens aller Dinge. Wie daher das Brahman, das sich im Opfer zum Weltall entwickelte, der Urquell alles Seins war, so erschien es in der Symbolik des Opfers als Urquell aller Erkenntniss, als entscheidende Norm der Wahrheit. Das Brahman, mochte es als Lied die Opferhandlung begleiten, oder als mystische Erklärung die Opferhandlung deuten, war der reinste Ausdruck der göttlichen Wahrheit. Daher beansprucht das Wort der Opferlyrik und Opfersymbolik als »Offenbarung« (çruti) unbedingte Auktorität. Lyrik und Symbolik trugen als Verkörperung des göttlichen Seins unzweifelhafte Gewissheit in sich selbst, und so waren sie die Quelle, von der die Speculation ausging, um das innerste Wesen des göttlichen Seins immer tiefer zu ergründen. Nun aber griff sie das Problem der Natur gerade in dem Begriffe auf, in dem sich ihr zuerst das Wesen des Stoffes klarer erschlossen hatte, nämlich im Begriffe von Karman.

Alles, was uns umgibt, ist K a r m a n, Thätigkeit und Bewegung. Karman galt als Inbegriff der stofflichen Erscheinungswelt. Das Leben, das sich in uns und ausser uns in den sinnenfälligen Wandlungen

zu erkennen gibt, ist ein ununterbrochenes Karman, eine sich unausgesetzt erneuernde Bewegung. Die Thätigkeit setzt aber eine wirkende, die Bewegung eine bewegende Ursache voraus. Jede Bewegung entsteht im engsten Zusammenhang mit einer vorausgehenden Bewegung, deren Wirkung sie ist. Und in dieser causalen Bestimmtheit gewinnt das Weltall den Charakter seines zweckvollen und lebendigen Zusammenhangs. Alles Wirkliche zerfällt daher in das Wirkende (kâraṇa) und das Leidende (kârya). In diesem Satz von der ursächlichen Verkettung alles sinnenfälligen Seins erschloss sich der Speculation der Weg zur Ergründung des innersten Wesens von Stoff und Bewegung. Wollen wir zu dem unterscheidenden Wesen des den göttlichen Geist umhüllenden Urstoffes vordringen, so müssen wir von den Wirkungen ausgehen, die sich im Kreislauf der Sinnenwelt offenbaren. In den Wirkungen erschliesst sich die Kraft des weltbildenden Urstoffes. Indem die Speculation den Causalnexus alles Geschehens in den Vordergrund stellte, führte sie das Problem der Erkenntniss auf die Frage zurück: Wie gelangen wir von der dem Sinne zugänglichen Erscheinung zum unsichtbaren Grund der Erscheinung?

Die Antwort wurde in der Lehre von der Schlussfolgerung gegeben. In der Lehre von der Schlussfolgerung kündigt sich der Uebergang zum Idealismus der klassischen Philosophie an, der Fortschritt von der unsystematischen Speculation zur methodischen Forschung. Die Wurzel des Fortschrittes liegt in der Ausbildung der Logik. Indem die Speculation das Verhältniss der beiden Erkenntnissquellen, der sinnlichen Wahrnehmung und der auf die sinnliche Wahrnehmung sich gründenden Schlussfolgerung zu einander und zur Offenbarung untersuchte, bildete sie die unter dem Namen Nyâya längst gepflegte Lehre von der Interpretation der »Schrift« zu jenem System der Logik aus, dessen Bedeutung wesentlich die einer Methodenlehre war. Ihr eigentliches Ziel war die Technik der auf dem demonstrativen Schluss aufgebauten Beweisführung, und als solche übernahm sie den alten Namen Nyâya. In diesem Namen charakterisirt sich die Logik vorerst als Fortsetzung der sacralen Exegese. Und es lässt sich nicht bestreiten, dass die Anfänge der Erkenntnisstheorie im sacralen Boden der Erklärung jenes heiligen Wortes zu suchen sind, das als Opferlyrik und Opfersymbolik die Offenbarung des göttlichen Seins verkörperte.

Das göttliche Wort nämlich, so unzweifelhafte Gewissheit es in sich selbst trug, bedurfte der tieferen Begründung und Erläuterung. Das hatte zur Exegese der »Schrift«, zur methodischen Untersuchung des Wortsinnes der heiligen Bücher geführt. Die rationelle und systematische Untersuchung des »geoffenbarten« Wortes erscheint im Nyâya, das »Methode« bedeutet, als eine von festen Regeln geleitete Wortinterpretation. Nyâya ist daher die älteste Form dialektischer Untersuchung. In ihrer dem Wortsinn zugewandten Richtung trug jedoch diese dialektische Untersuchung einen ausgesprochen grammatischen und etymologischen Charakter. Nicht um den Begriff, der im Worte dargestellt, um die Sache, die ausgedrückt wurde, handelte es sich, sondern um die Bedeutung, die dem Worte im Satzgefüge und in Beziehung zur Liturgie zukam. In dieser grammatischen Dialektik eröffnete sich ein weites Feld dem Scharfsinn des Inders. Das reife Ergebniss liegt in einer Wissenschaft der Grammatik vor, die ein so wundervoll einheitliches, bis ins Kleinste gegliedertes System der Sprache darstellt, wie es der gesammte Hellenismus selbst in der alexandrinischen Glanzepoche der Grammatik nicht aufzuweisen vermag. Im Bereiche des Nyâya aber bildete sich der indische Geist auch zur methodischen Behandlung der grossen Probleme von Gott und Welt, Geist und Natur heran. Die Schule der Grammatik wurde die Vorschule der Logik. Denn in der dialektischen Exegese der hl. Bücher lag auch schon der Keim zur eigentlichen Dialektik und Logik, und dieser Keim entwickelte sich in dem Maasse, als man vom Wort zum Begriffe, vom Satzgefüge zur Wahrheit, die ausgeprägt wurde, überging. Nun aber brachte die Erkenntniss des unabänderlichen Zusammenhangs von Ursache und Wirkung den Keim zur vollen Entwickelung in der Lehre von dem demonstrativen Beweis. Es konnte die Beziehung geprüft werden, in der die einzelnen Erscheinungsformen zu einander stehen. Die Ordnung konnte ermittelt werden, in der sie einander folgen.

## II. Sâṃkhya als Erkenntnisstheorie.

Der Zusammenhang von Ursache und Wirkung ergab sich aus der Betrachtung der Eigenschaften, durch welche die Einzelwesen unterschieden werden. Die individuellen Erscheinungsformen treten uns in bestimmten Merkmalen entgegen. In diesen Merkmalen

charakterisiert sich jede Seins- und Bewegungsform als Wirkung einer dem Sinnesvermögen unzugänglichen Ursache. Das Merkmal, das uns die Sinneswahrnehmung in den individuellen Erscheinungen darbietet, haftet als bestimmende Eigenschaft an einem bestimmungsfähigen Substrat. Das Merkmal heisst lingam, das Substrat als Träger des Merkmals lingî »mit dem Merkmal behaftet«. Hier nun setzte die Speculation ein, um von der Eigenschaft auf die Substanz, von dem Merkmal auf den Träger des Merkmals, von der Wirkung auf die Ursache zu schliessen. Was in den Einzelerscheinungen, die der äussere Sinn vermittelt, als die das Substrat (dravya) differenzirende Eigenschaft (guṇa) sich darstellt, das ist in Wirklichkeit nichts anderes als eine Wirkung (kârya), deren unmittelbare Ursache (kâraṇa) eben jenes Substrat ist. Das, was Trägerin der bestimmenden Eigenschaft, die Substanz, ist auch deren Ursache. Aber die Ursache als solche bleibt dem Sinne so gut verborgen, wie die Substanz, welche Trägerin der Wirkung ist. Die Wirkung jedoch führt auf die Ursache, die Qualität auf die Substanz zurück. Und das vermittelnde Glied ist eben jenes lingam oder unterscheidende Merkmal. In ihm offenbart sich das Wesen von Substanz und Ursache so greifbar, dass das lingam »Merkmal«, den unmittelbaren Rückschluss auf den lingî »Urheber und Träger des Merkmals«, gestattet. Aufgabe der Erkenntniss muss es daher sein, das ursächliche Band, durch welches die Einzelerscheinungen mit einander verflochten werden, zu untersuchen, das nähere oder entferntere Verhältniss zu ermitteln, in welchem die Glieder des makrokosmischen und mikrokosmischen Organismus zu einander stehen. Indem mit Hilfe des lingam der einheitliche Zusammenhang des Weltganzen erforscht wird, ergibt sich eine mannigfache Verknüpfung von Ursache und Wirkung. Das Ganze des Weltalls erscheint als eine ungebrochene Kette von Bewegungsformen, die hier als kârya, dort als kâraṇa, hier als guṇa, dort als dravya, d. h. bald als bewegte, bald als bewegende Materie auftreten.

Der Satz vom causalen Zusammenhang alles Wechsels, der sich der Sinneswahrnehmung darbietet, führte daher zur Entdeckung jener neuen Erkenntnissquelle, die sich in der demonstrativen Beweisführung aufthat.

Die Lehre von Ursache und Wirkung (karaṇakârya) »geht, wie Garbe treffend ausführt, von dem Satze aus, dass die Wirkung nichts

anderes als die Ursache in einem bestimmten Entwickelungsstadium ist, und dass von dem uns sinnlich vorliegenden Stadium die vorangehenden zu erschliessen sind, bis man bei einem Princip ankommt, das nur den Charakter der Ursache und nicht auch den der Wirkung hat. So gelangt sie von der groben Materie zu den feinen Elementen oder Grundstoffen, von den feinen Elementen und den Sinnen stufenweise zu den inneren Organen und von diesen weiter zur Urmaterie. Daraus ferner, dass alle die materiellen Principien zusammengesetzt sind und alles Zusammengesetzte zum Zwecke eines Anderen da ist, erschliesst sie die Existenz der Seele«.

Mit Hilfe der Schlussfolgerung schritt also die speculative Untersuchung von der Wirkung zur Ursache vor, um aus der Eigenart der sinnenfälligen Erscheinungen das unterscheidende Wesen der übersinnlichen Ursache abzuleiten. Die Schlussfolgerung heisst anumâna. Und so tritt anumâna als neue Quelle der Erkenntniss zwischen die beiden älteren Erkenntnissquellen, zwischen »Offenbarung« (çruti) und Sinneswahrnehmung (pratyaksha). Während die Schlussfolgerung mit der Sinneswahrnehmung darin übereinstimmt, dass sie den Erkenntnissstoff aus der sinnenfälligen Welt schöpft, trifft sie mit der Offenbarung in der Erkenntniss des Uebersinnlichen zusammen, zu dem sie aus der Betrachtung des sinnenfällig Gegebenen emporsteigt. Die Natur der im Anumâna ausgebildeten Schlussfolgerung wird kurz und treffend im Worte des Sâṃkhya beschrieben.

yad paroksham hi pratyakshena tad anumânena siddhyati
XII 194, 50.

»Was über allen Sinnen liegt, dessen Dasein wird durch die Schlussfolgerung festgestellt.«

anumânâd hi gantavyam guṇair avayavaiḥ param XII 206, 23.

»Durch die Schlussfolgerung wird erreicht, was über allen Attributen und Gestalt steht.«

anumânâd vijânîmaḥ purusham satvasaṃçrayam
na çakyam anyathâ gantum purusham dvijasattama XIV 48, 6.

»Mittelst der Schlussfolgerung erkennen wir den in der Materie verborgenen Urgeist. Auf einem anderen Wege können wir nicht zum Urgeist gelangen.«

»Was den Sinnen unzugänglich ist (pratyakshena param), wird

vermöge der Schlussfolgerung bewiesen« (anumânena siddhyati). Als Methode der Schlussfolgerung empfing das alte Nyâya den Namen Ânvîkshikî. Die Ânvîkshikî ist eine Logik in des Wortes eigenstem Sinn, ein System, dem in der Technik der Beweisführung, in der Unterscheidung und Untersuchung der verschiedenen Erkenntnissquellen und Kriterien der Wahrheit dieselbe Aufgabe bereits vorgezeichnet ist, welche die späteren Logiker zu lösen suchen.

Im Mittelpunkt ihrer Untersuchung steht das Problem der Pramâṇa oder »Erkenntnissmittel«. Solcher Erkenntnissmittel gibt es im Bereiche des natürlichen Wissens zwei, die Sinneswahrnehmung (pratyaksha) und die Schlussfolgerung (anumâna). Es ist nun von besonderem Interesse zu sehen, wie die fortschreitende Lehre von den Erkenntnissquellen vor Allem darauf bedacht ist, die Kriterien zu bestimmen, welche die Erkenntnisssphäre beider Pramâṇa abgrenzen. Die Theorie geht von der Unterscheidung eines dreifachen Erkenntnissvermögens aus, der Indriya »Einzelsinne«, des Manas »Centralsinnes«, der Buddhi »Urtheilskraft«. Bezeichnend für den Fortschritt der Erkenntnisstheorie war die unterscheidende Funktion, welche einer jeden Erkenntnisskraft zugeschrieben wurde. »Das Auge, so besagt ein Text, ist zur unmittelbaren Wahrnehmung bestimmt (cakshur âlocanâya), der Centralsinn überlegt (saṃçayam kurute manas), die Vernunft fällt das Urtheil« (buddhir adhyavasânâya). XII 275, 17.

In dieser Unterscheidung eines dreifachen Erkenntnissvermögens hatte sich die Erkenntnisstheorie eine feste Grundlage gegeben, auf der sie zur Untersuchung der Wahrheit unseres Wissens und zur Technik der auf die Schlussfolgerung gestützten Beweisführung weiter schreiten konnte. Aus dem Verhältniss, in welchem Einzelsinn (indriya), Centralsinn (manas), Vernunft (buddhi) zu einander stehen, ergibt sich zwar, dass dieser Theorie die Sinneswahrnehmung als die einzige ursprüngliche Quelle aller Vorstellungen gilt. Denn die Urtheilskraft entscheidet nur über das, was der Centralsinn ihr vorstellt; der Centralsinn aber bereitet nichts durch seine Funktion des Prüfens und Unterscheidens für den Intellect vor, was er nicht in den Einzelsinnen erfasst hat. Aber obschon die Einzelwahrnehmung die Basis aller Erkenntniss ist, so liegt die Wahrheit doch nicht hier, sondern wurzelt in der Urtheilskraft der Vernunft (buddhi). Die sinnliche Wahrnehmung (pratyaksha) steht zu der vernünftigen Erkenntniss im

Verhältniss des Mediums, das der Vernunft durch den Centralsinn den Erkenntnissstoff zuleitet. Die Entscheidung aber gebührt ausschliesslich dem Urtheilsvermögen der Vernunft. Die Vernunft setzt als »das durch die Urtheilskraft charakterisirte Erkenntnissvermögen« (vyavasâyagunopetâ buddhiḥ) dem Zweifel die Entscheidung entgegen. Daher heisst sie adhyavasâyinî »die urtheilsfähige«, vyavasâyâtmikâ »die Erkenntnissfähigkeit, deren Natur die Urtheilskraft bildet«, vyavasâyena lakshyate »die durch die Funktion des Urtheils unterschieden wird«. Das Urtheil aber gründet auf dem »unabänderlichen Zusammenhang von Ursache und Wirkung« (kâryakâraṇa), der mittelst der Schlussfolgerung entdeckt wird. Und nun sehen wir, wie enge der Satz vom Causalnexus mit der Theorie der demonstrativen Beweisführung verknüpft ist. Vergegenwärtigen wir uns kurz das Problem, das der fortschreitenden Speculation gestellt war. Es sollte das innere Wesen der Materie in ihrem absoluten Gegensatz zum göttlichen Geist ergründet werden. Die Materie erschien in der Entfaltung zum Weltganzen als eine unverbrüchliche Reihenfolge von Einzelwesen, als eine ungebrochene Kette bewegender und bewegter Stoffmassen.

Die nächste Frage war: Wie hängen die Einzelglieder dieser Kette zusammen. Die Sinneswahrnehmung als unmittelbarste Erkenntnissquelle bot in den dem Sinne zugänglichen Eigenschaften (guṇa) der Einzelwesen bestimmte Merkmale (linga); und diese Merkmale gestatten den Schluss auf den Träger des Merkmals (lingî), auf das Substrat (dravya), in dem die Qualität als dessen äussere Erscheinung wurzelt. Der Träger des Merkmals, das Substrat der Qualität erschliesst sich als Ursache des Merkmals, so dass dem Parallelismus von lingî: linga, dravya: guṇa der von kâraṇa: kârya als Ursache und Wirkung entspricht. Wir brauchen daher nur der Kette zu folgen, die Ring um Ring Ursache und Wirkung verbindet, um immer tiefer in den Urgrund des stofflichen Seins herabzusteigen und zur Urkraft alles individuellen Lebens vorzudringen. Indem wir die Entfaltung des urstofflichen Seins in der ungebrochenen Folge von Ursache und Wirkung, von Substanz und Qualität zu begreifen suchen, stossen wir zuletzt auf die weltzeugende Urmaterie, in deren ewigem Wandel wir die Quelle jenes individuellen Lebens erblicken, das uns unser wahres Sein in dessen Wesensgleichheit mit dem göttlichen Sein verhüllt. Dieser Urquell alles stofflichen Seins ist ebenso wenig als das gött-

liche Sein mit den Sinnen erfassbar. Denn damit etwas der sinnlichen Wahrnehmung zugänglich sei, muss es jene Merkmale besitzen, welche der specifischen Energie der Einzelsinne entsprechen, Farbe für das Auge, Klang für das Ohr, Geschmack für den Geschmackssinn. Obschon nun der Urstoff der Urgrund aller sinnenfälligen und individualisirenden Eigenschaften ist, so besitzt er doch in sich selbst kein dem Sinne zugängliches Merkmal. Beide Urprincipien, der Urstoff sowohl als der Urgeist, heissen daher »nicht erfassbar« (agrâhyau), weil »ohne sichtbares Merkmal« (nirlingau). Aber das, was in sich kein sinnenfälliges Merkmal besitzt, wird erkennbar in den Merkmalen, die der Wirkung anhaften, die es hervorbringt. Und so wird auch Wesen und Wirken der urstofflichen weltbildenden Kraft aus der Bewegung und Thätigkeit mittelst des demonstrativen Beweises gefolgert, die als Karman sich in den Einzelwandlungen ohne Unterlass fortpflanzt (karmânumânât).

Diese auf dem Causalnexus beruhende Technik der Beweisführung wird mit Vorliebe erläutert in dem Vergleich der Jahreszeiten, deren geheimnissvollen Kräfte dem Sinne verschleiert, deren wechselnde Schönheit aber der Wahrnehmung zugänglich ist. »Obschon die periodischen Kräfte der Jahreszeiten ohne Gestalt [und deswegen unsichtbar] sind, so wird ihr Dasein doch aus den Blüthen und Früchten abgeleitet. Ebenso verhält es sich mit dem Urstoff. Obschon er ohne Merkmal ist, so wird er doch aus seinen Wirkungen mittelst der Schlussfolgerung erkannt« (a n u m â n e n a a l i n g a m upalabhyate). Ein anderer Text drückt das folgendermaassen aus. »Die eines jeden Merkmals entkleidete Urmaterie (alingâm prakṛitim) folgern wir aus ihren Wirkungen (lingair anumimîmahe)«. Der Urstoff ist »der letzte Grund aller Causalität« (kâryakâraṇakartṛitve hetuḥ) »die Ursache schlechthin, zu der alles Andere sich wie die Wirkung verhält« (tat kâraṇam kâryam ato yadanyat).

karmânumânâd vijñeyaḥ sa jîvaḥ kshetrasaṃjñakaḥ XII 252, 11.

»Aus den Wirkungen schliessen wir auf ein Lebensprincip (jîva), dessen Wesen ein stoffliches ist« (kshetrasaṃjñakaḥ). Umgekehrt heisst es im Gegensatz zur empirischen Seele von der absoluten geistigen Seele.

alingagrahaṇo nityaḥ kshetrajño nirguṇâtmakaḥ
tasmâd alingaḥ kshetrajñaḥ kevalam jñânalakshaṇaḥ XIV 43, 36.

»Die absolute Seele, welche ewig und qualitätlos ist, kann nicht in äusseren Merkmalen erfasst werden. Die absolute, ohne »linga« bestehende Seele ist einzig durch das reine Erkennen charakterisirt«; d. h. ihr Wesen besteht in reinem Erkennen und kann nur durch die Beziehung der empirischen Seele zu einem höheren Sein erfasst werden. In diesem Sinne wird von den beiden Seelen (purushau), der empirischen niederen und absoluten höheren Seele gesagt:

agrâhyau purushav etav alingatvâd asaṃhatau
saṃyogalakshaṇotpattiḥ karmaṇâ gṛihyate yathâ
karaṇaiḥ karmanirvṛittiḥ kartâ yadyad viceshṭate
kîrtyate çabdasamjñâbhiḥ ko'ham esho'py asâv iti XII 217, 12.

»Beide Seelen sind nicht unmittelbar in ihrer Vereinigung zu erfassen, weil keine direct wahrnehmbaren Merkmale vorhanden sind. In der Wirkung (karmaṇâ) wird der Beweis für die Verbindung der zwei Seelen gewonnen. Denn die wahrnehmbare Thätigkeit wird durch bestimmte Wirkursachen hervorgerufen. Was als Wirkursache aber in Thätigkeit ist, das wird durch jene Namen charakterisirt, mit denen wir das persönliche und individuelle Sein unterscheiden.«

alingât prakṛitir lingair upâlabhyate sâ 'tmajaiḥ
yathâ pushpaphalair nityam ṛitavo 'mûrtayas tathâ
evam apy anumânena hy alingam upalabhyate XII 305, 27.

»Obschon ohne unmittelbar wahrzunehmendes Attribut wird der Urstoff aus den erzeugten sinnlich wahrnehmbaren Stoffprincipien erkannt. Wie man die in sich gestaltlosen Jahreszeiten stets an den Blüthen und Früchten erkennt, so wird auch das merkmallose stoffliche Urprincip vermittelst Schlussfolgerung aus seinen Wirkungen erkannt.«

alingâm prakṛitim tv âhur lingair anumimîmahe
tathai 'va paurusham lingam anumânâd dhi manyate
XII 303, 47.

»Vom Urstoff heisst es, dass er ohne unmittelbar wahrzunehmende Merkmale sei. Wir folgern sein Dasein aus seinen Wirkungen. In gleicher Weise wird das Vorhandensein eines geistigen Seins durch Schlussfolgerung gewonnen.«

So concentrirt sich die ganze Untersuchung im Wesen und Ursprung der Thätigkeit und Bewegung. In der Natur der Thätigkeit,

welche durch die Wirkungen sichtbar wird, offenbart sich die Natur desjenigen Seins, das unser wahres Sein verhüllt. Es handelt sich um eine festgeprägte Terminologie: kartâ kâraṇam kâryam werden XII 339, 38 zusammengestellt. Prakṛiti ist: kârykâraṇakartṛitve hetuḥ »der Grund aller Causalität«, kâraṇair saṃyuktam kâryasaṃgrahakârakam »der Inbegriff aller Beziebungen zwischen Ursache und Wirkung«; tat kâraṇam kâryam ato yad anyat »die Ursache, zu der alles andere sicb wie die Wirkung verhält« (XII 202, 7). Von Prakṛiti geht die Thätigkeit aus, Prakṛiti ist die Trägerin der Wirkung im pbysiscben und ethischen Sinne: prakṛitiḥ kurute karma çubbâçubhaphalâtmakam prakṛitiç ca tad açnâti (XII 303, 45). So wird sie die »alles umfassende und bewirkende Ursache« (vyâpakam sâdbakam ca XII 202, 6).

Aufgabe der Wissenschaft ist es also, die Principien des stofflichen Seins in ibrem nothwendigen Zusammenhang als Ursache und Wirkung mit Hilfe jener methodiscben Schlussfolgerung zu begründen, die in der Lehre vom Anumâna zur Logik ausgebildet worden war. Da zeigt sich denn sofort, dass diese Logik, welche als Ânvîkshikî das Uebersinnliche aus dem Sinnlichen mittelst fester Principien abzuleiten lehrte, in ibrem Endziel von der ethischen Aufgabe des erlösenden Wissens abbängt, wie das so charakteristisch in dem Worte ausgedrückt wird: »Mittelst der Principien soll durch Scblussfolgerung jenes Wissen gewonnen werden, das uns vom Kreislauf der Geburt und des Todes befreit«. Die Logik ist daher eine Hilfswissenschaft der Wissenschaft vom absoluten Geiste.

Ânvîkshikî bedeutet also zunächst »eine Erkenntniss, welche mittelst fester Principien das Uebersinnliche aus dem Sinnlichen ableitet« (jnânam tattvato anveshitavyam). In der Ânvîkshikî liegt der erste Versuch vor, die Beziebung der verschiedenen Erkenntnisskräfte zur Wahrheit zu prüfen. Wenn aber die unter dem Namen Ânvîkshikî bekannte Erkenntnisstheorie die Quellen und Kriterien der richtigen Erkenntniss prüft, so geschieht es im Hinblick auf die im Brabman zu erschliessende Wesenseinbeit und Wesensgleichheit von Gott und Mensch. In dem Augenblicke, wo wir durch Zergliederung des stofflichen Seins in seine Principien die ganze Nichtigkeit des individuellen Lebens durchschauen, reissen wir uns von der Anhänglichkeit an das persönliche Sein los, um zur Wesenseinheit mit Brahman

zurückzukehren. Die Logik steht so sehr im Dienste des Wissens von Brahman, dass Ânvîkshikî im Sinne von Brahmavidyâ als »die auf logischer Untersuchung ruhende Wissenschaft vom absoluten Geiste« beschrieben wird. Das Ergebniss der wissenschaftlichen Methodenlehre liegt im Sâṃkhya vor. Sâṃkhya stellt die Summe jener Ursachen und Wirkungen dar, in deren lebensvollem Zusammenhang die Natur als ein aus sich selbst bewegter, zweckvoll gegliederter Organismus dem Auge entgegentritt.

sâṃkhyâḥ sarve sâṃkhyadharme ratâç ca
tadvad yogâ yogadharme ratâç ca
ye 'câ' py anye mokshakâmâ manushyâs
teshâm etad darçanam jñânadṛishṭam
jñânân moksho jâyate râjasiṃha
nâ'sty ajñânâd evam âhur narendra
tasmâc jñânam tattvato 'nveshitavyam
yenâ 'tmânam mokshayej janmamṛityoḥ XII 318, 86.

»Für die Sâṃkhyin, die sich der Speculation widmen, für die Yogin, die sich der Yoga-Praxis hingeben, für alle überhaupt, die nach Erlösung streben, gibt es nur ein System der Erkenntniss. Dieser Erkenntniss entspringt die Erlösung. Wo Unwissenheit, da gibt es keine Erlösung. Jene Erkenntniss, vermöge welcher der Mensch das »Selbst« von Tod und Wiedergeburt befreit, muss durch methodische Analyse der Principien gewonnen werden.«

Wenn es hier heisst, dass die Erkenntniss, durch welche das innere Wesen von den Fesseln der Geburt und des Todes befreit wird (yenâ 'tmânam mokshayet), nur auf dem Wege der Schlussfolgerung erreicht werden kann (jñânam tattvato 'nveshitavyam), so liegt darin der Beweis für die Identität von Sâṃkhya und Ânvîkshikî. Sâṃkhya und Ânvîkshikî sind synonyme Bezeichnungen eines Systemes im Epos, einer Philosophie, die im Gegensatz zu Yoga nicht durch die Intuition (pratyaksha), sondern durch die Abstraction (anumâna, hetu, kâryakaraṇa) das einzig wahre Wissen von Brahma erwirbt. In diesem Sinne fassen die epischen Urkunden »jñâna«, wenn sie aus der Erkenntniss die Erlösung ableiten. Das Brahma ergibt sich als »fünfundzwanzigstes« aus der unterscheidenden Erkenntniss der in Prakṛiti wurzelnden vierundzwanzig stofflichen Constituenten der Welt und des Menschen.

evam avyaktavishayam ksharam âhur manîshiṇaḥ
pañcaviṃçatimo yo 'yam jñânâd eva pravartate XII 302, 49.

»Die Weisen nennen das Unentfaltete in seiner sichtbaren Entfaltung (aryaktavyavishayam) das Wandelbare. Das fünfundzwanzigste Princip wird nur durch die methodische Erkenntniss ermittelt.«

Was das Wort Sâṃkhya besagt, wird uns am treffendsten in den epischen Urkunden der Erlösungslehre selbst erläutert. Sâṃkhya ist eine »Aufzählung der stofflichen Principien« (tattvasaṃkhyâ), »eine erschöpfende Aufzählung« (tattvânâm sarvasaṃkhyâ), »eine methodische und zusammenfassende Darstellung« (parisaṃkhyânudarçanam), ein »System, das sich die Aufgabe stellt, alle stofflichen Principien methodisch zu untersuchen« (sarvam prasaṃkhyâya yathâvat tattvaniçcayât) und »einheitlich zusammenzufassen« (tattvâni parisaṃkhyâya). Sâṃkhya ist also wesentlich identisch mit Ânvîkshikî. Wie letztere »die auf methodischer Untersuchung des causalen Zusammenhangs gegründete Wissenschaft vom göttlichen Sein« bezeichnet, so stellt ersteres in seinem Bilde der stofflichen Principien den aus der methodischen Beweisführung mit Hilfe des demonstrativen Schlusses gewonnenen Causalnexus dar.

anîçvaram atattvam ca tattvam tat pañcaviṃçakam
sâṃkhyadarçanam etâvat parisaṃkhyânudarçanam
sâmkhyâḥ prakurvate cai 'va prakṛitim ca pracakshate
tattvâni ca caturviṃçat parisaṃkhyâya tattvataḥ
sâṃkhyâḥ saha prakṛityâ tu nistattvaḥ pañcaviṃçakaḥ
pañcaviṃço 'prakṛityâtmâ buddhyamâna iti smṛitaḥ
yadâ tu budhyate 'tmânam tadâ bhavati kevalaḥ
saṃyagdarçanam etâvad bhâshitam tava tattvataḥ XII 306, 41.

»Ohne stoffliche Kräfte, einfach, nicht zusammengesetzt ist dieses fünfundzwanzigste Princip, der höchste Geist; weil das System eine methodisch zusammenfassende Darstellung der Principien ist, darum wird ihm der Name System des Sâṃkhya beigelegt. Als materielles Urprincip haben die Sâṃkhyin die Prakṛiti aufgestellt und nennen sie an erster Stelle. Vierundzwanzig stoffliche Principien zählen die Sâṃkhyin in Verbindung mit der Prakṛiti auf. Das fünfundzwanzigste Princip hingegen ist ohne stoffliche Zusammensetzung. Der »Fünfundzwanzigste« ist das immaterielle Urwesen, dessen Sein ein reines

Erkennen darstellt. Wenn sich der Mensch eins und identisch mit diesem Wesen erkennt, dann ist er frei von jeder Gebundenheit durch die Materie. Auf Grund der stofflichen Principien ist dir dieses vollkommene System der Erlösung auseinandergesetzt.«

sâṃkhyajñânam pravakshyâmi parisaṃkhyânudarçanam
avyaktam âhuḥ prakṛitim parâm prakṛitivâdinaḥ
tasmân mahat samutpannam dvitîyam râjasattama
ahaṃkâras tu mahatas tṛitîyam iti naḥ çrutam
pañca bhûtâny ahaṃkârâd âhuḥ sâṃkhyâtmadarçinaḥ
etâḥ prakṛitayaç câ 'shṭau vikârâç câ 'pi shoḍaça
pañca cai 'va viçeshâ vai tathâ pañcendriyâṇi ca
etâvad eva tattvânâm sâṃkhyam âhur manîshiṇaḥ
sâṃkhye vidhividhânajña nityam sâṃkhyapathe ratâḥ
XII 306, 26.

»Das Sâṃkhya-Wissen will ich verkünden, das System der methodischen Aufzählung und Unterscheidung folgender Principien. An die Spitze der stofflichen Principien stellen die Methodiker die hehre Prakṛiti als das Unentfaltete. Aus dem Unentfalteten entstand als zweites Princip mahat (das grosse Princip), aus dem grossen Princip das Princip der Individuation: ahaṃkâra, aus ahaṃkâra leiten die Sâṃkhya-Philosophen die fünf groben Elemente ab. Diese acht Principien heissen alle stoffliche Wirkursache: prakṛiti. Ihnen gegenüber stehen die sechszehn Wandlungen: vikâra, nämlich die fünf feinstofflichen Elemente, die fünf Sinnes- und fünf Thatwerkzeuge und das Centralorgan. Das nennen die Weisen, welche dem Pfade des Sâṃkhya folgen, Aufzählung der Principien.«

tattvânâm sarvasaṃkhyâ ca kâlasaṃkhyâ tathai 'va ca
mayâ proktâ 'nupûrveṇa saṃhâram api me çriṇu XII 312, 1.

»Die unterscheidende und erschöpfende Erzählung den Principien und Perioden ist von mir verkündet worden in ihrer Reihenfolge. Vernimm nun die Principien als Ganzes in der Zusammensetzung.«

yâm jñâtvâ nâ 'bhiçocanti brâhmaṇâs tattvadarçinaḥ
etad deham samâkhyânam trailokye sarvadehishu XII 302, 28.

»Diese vierundzwanzig Principien finden sich in allen Wesen. Die Brahmanen, welche die stofflichen Principien erforschen und in ihrer Gesammtheit erfassen, unterliegen nicht mehr dem Leide. Diese

Gesammtheit stofflicher Principien kehrt in allen körperbehafteten Wesen wieder.«

In den vorstehenden Texten gewinnen wir ein deutliches Bild des Sâṃkhya als eines methodischen und erschöpfenden Wissens der Principien, in welche die Welt des Stoffes gegenüber dem Geiste zerfällt. Sâṃkhya gibt eine Aufzählung der Principien, um durch Ausscheidung des stofflichen Scheinseins, das in den vierundzwanzig aus Prakṛti fliessenden Principien sich kundgibt (eshâ tattvacaturviṃçâ sarvâkṛitishu XII 302, 29), zu dem fünfundzwanzigsten Princip vorzudringen (pañcaviṃçatimo 'yam jñânâd eva pravartate XII 302, 49; pañcaviṃço mahân âtmâ XII 304, 9; pañcaviṃçât param tattvam pathyate na . . . sâṃkhyânâm tu param tattvam XII 307, 47; caturviṃçatimo 'vyakto hy amûrtaḥ pañcaviṃçakaḥ XII 302, 39), um durch ausscheidende Aufzählung von den Banden der Materie befreit zu werden. So liegt in der Zahl das vollkommene Wissen (saṃyagdarçanam), das höchste Wissen (jñânam sâṃkhyam param matam XII 301, 101), das erlösende Wissen (juktajñânena mokshiṇâ sâṃkhyâ gacchanti paramâm gatim XII 301, 100), welches dadurch, dass es das ganze stoffliche Sein zergliedernd umfasst und von dem Geiste trennt, alle Bande zerschneidet (jñânayogena saṃkhyena vyâpinâ mahatâ chitvâ 'çu jñânaçastreṇa XII 301, 63), die an die Materie fesseln.

In der methodischen Zusammenfassung aller aus dem Urstoft fliessenden Principien stellte daher Sâṃkhya den speculativen, aut wissenschaftlicher Beweisführung gegründeten Unterbau der Erlösung dar.

Sâṃkhya bleibt uns unverständlich, wenn wir es loslösen von dem in der Ânvîkshikî entwickelten demonstrativen Schluss. Aber die Theorie und Technik der demonstrativen Beweisführung wurde ausgebaut unter steter Bezugnahme auf das im Brahman sich erschliessende Erlösungsideal. Als die auf der Logik ruhende Brahma-Erkenntniss wird die Anvîkshikî zuerst erwähnt bei Gautama (XI 3.)

Um der Brahma-Erkenntniss willen wurde die Logik gepflegt. Durch Ausscheidung alles dessen, was in dem Verhältniss von Ursache und Wirkung, von Substanz und Qualität steht, sollte die im Anumâna erschlossene neue Erkenntnissquelle zur Erkenntniss eben jenes göttlichen Seins führen, dass sich in der »Offenbarung« unmittelbar als das erlösende Endziel des Menschen zu erkennen gab.

Auf dem Wege, den der methodische Beweis in der unterscheidenden Erkenntniss der stofflichen Principien erschloss, sollte der Weise zu jener seligen Ruhe gelangen, die in der Loslösung von allem, was die Sinne bieten, besteht. Der Mensch sollte lernen das göttliche Sein als die einzig wahre Realität im Gegensatz zur flüchtigen Welt der Sinne, die ihn bestrickt und gefangen hält, zu erkennen. Die Nichtigkeit der Welt wurde in den aus dem Urstoff hervorgehenden stofflichen Principien erfasst. In der Anwendung der methodischen Beweisführung lag also nichts weniger als eine Auflehnung gegen die »Offenbarung«, welche im Worte der Opferlyrik und Opfermystik als erste und erhabenste Quelle der Gotteserkenntniss erscheint. Indem die fortschreitende Speculation den demonstrativen Beweis neben die Offenbarung, den Anumâna neben die Çruti stellt, knüpft sie vielmehr unmittelbar an das Endergebniss des unter dem Einfluss der Opfermystik stehenden Idealismus an, um den Gegensatz der empirischen und absoluten Seele auf dem Boden der Lehre von den Erkenntnissquellen und Kriterien zum System der Physik auszubilden.

Das »Wort der Offenbarung« bleibt als âptaçabda nach wie vor Erkenntnissquelle. Die Sâṃkhya-Texte verstehen unter âptaçabda das Zeugniss der heiligen Schrift. Das gibt auch Garbe[1]) zu. Wenn nun die gesammte wissenschaftliche Ueberlieferung des Sâṃkhya daran festhält, dass mit âptaçabda das heilige Wort der Çruti gemeint ist, dann sind wir nicht berechtigt, von der einheimischen Erklärung abzugehen, bis zwingende Gründe des Gegentheils vorliegen. Solche zwingende Thatsachen liegen aber so wenig vor, dass vielmehr umgekehrt, die Sâṃkhya-Philosophen sich eifrig »bemühen, ihre Beweisführung durch Berufung auf die Schrift zu kräftigen«[2]). Das äussere Zeugniss bestätigt also die Schrift als Quelle der Erkenntniss neben pratyaksha und anumâna. Und trotzdem, d. h. obschon in der gesammten uns zugänglichen Sâṃkhya-Literatur die Verwendung der Offenbarung als eines Beweissmittels etwas ganz Gewöhnliches ist, soll sie »ursprünglich fremd und innerlich stets fremd geblieben« sein, wenn das auch von den späteren Sâṃkhya-Autoritäten nicht mehr so

[1]) Sâṃkhya-Philosophie. S 155.
[2]) a. a. O. S. 155. Vgl. S. 4, 60.

»empfunden« wurde. In Wirklichkeit sei »für unser System die Schlussfolgerung die alleinige Quelle der philosophischen Erkenntniss«. Das Sâṃkhya-System sei »das manana-çâstra κατ᾽ἐξοχήν [1]).

Wenn damit gesagt werden soll, dass der anumâna im Vordergrund steht, ja, dass auf die Schlussfolgerung das Sâṃkhya als wissenschaftliches System aufgebaut wird, so stimme ich dem unbedingt bei. Der anumâna ist es, vermöge dessen sich das Wissen von Brahma zum Range eines wissenschaftlichen Systems erhebt.

Sâṃkhya ist manana-çâstra gegenüber dem karma-çâstra des Yoga, ein methodisches und kein mystisches, ein rationelles, aber kein rationalistisches System, eine brahmavidyâ, die sich auf die logische Untersuchung der Principien stützt und daher ânvîkshikî brahmavidyâ oder kurzweg ânvîkshikî heisst.

Das Problem der Logik wird gelöst, um in der Lösung dem Problem der Physik seine speculative Grundlage zu geben. Während so die Erkenntnisslehre der Naturlehre diente, bildete letztere den Unterbau für das ethische Ideal des von der Welt sich befreienden Weisen. Nicht um ihrer selbst willen wurde die Erkenntnisstheorie gepflegt, sondern um Basis einer Naturlehre zu werden, die alle älteren kosmologischen und psychologischen Vorstellungen nach festen Gesichtspunkten zu einer einheitlichen Weltanschauung verknüpfte. In der Lehre von den Erkenntnissmitteln wurde der Grund eines geschlossenen Systems der Natur so tief angelegt, mit Hilfe der Logik wurden alle Einzelerscheinungen so durchgreifend auf ihre letzten und allgemeinsten Principien zurückgeführt, dass für alle folgenden Generationen die Richtung gegeben war, in der die speculative Entwickelung sich fortsetzte. Das Endziel des zu erstrebenden Wissens aber bleibt die Ethik im Glückseligkeitsideal. Logik und Physik, Erkenntnisstheorie und Naturlehre bilden nur die Aussenwerke des Systems. Die Lehre von den Erkenntnissmitteln nicht weniger wie die Lehre vom Wesen und Wirken der Natur wird dem leitenden Gedanken von der Ueberwindung der sinnlichen Welt untergeordnet. Erst aus dieser eigenthümlichen Verbindung des praktischen und theoretischen Elements entsprang das im Sâṃkhya verkörperte System des unterscheidenden Wissens von Natur und Geist. Und so müssen denn

[1]) Garbe, Grundriss. S. 14.

Erkenntnisstheorie und Naturlehre des Sâṃkhya im engsten Zusammenhang mit dem Glückseligkeitsideal des nach Erlösung Strebenden betrachtet werden, wenn uns das theoretische Element in seinen bezeichnendsten und durchgreifendsten Eigenthümlichkeiten verständlich werden soll.

Das Endziel der in dem System der fünfundzwanzig Principien dargestellten Naturlehre ist kein speculatives, sondern ein praktisches. Die Erkenntniss des stofflichen Wesens aller Dinge soll den Weg zur Erlösung aus dem Getriebe der Prakṛiti erschliessen.

> mahân âtmâ tathâ 'vyaktam ahaṃkâras tathai 'va ca
> indriyâṇi daçaikam ca mahâbhûtâni pañca ca
> viçeshâḥ pañcabhûtânâm iti sargaḥ sanâtanaḥ
> caturviṃçatir ekâ ca t a t t v a s a ṃ k h y â prakîrtitâ
> tattvânâm atha yo veda sarveshâm prabhavâpyayau
> sa dhîraḥ sarvabhûteshu na moham adhigacchati
>
> XIV 35, 49.

»Das unentfaltete, das grosse Princip, das Princip der Individuation, die zehn Sinneswerkzeuge, die fünf groben Elemente, die Feintheile der stofflichen Elemente, das ist die ewig wiederkehrende Neuschöpfung. Vierundzwanzig stoffliche Principien und e i n geistiges Princip: das wird als Philosophie der Aufzählung der Principien verkündet. Wer aller stofflichen Principien Entstehen und Vergehen erkennt, der ist verständig und verfällt in Mitte aller stofflichen Wesen nicht dem Wahne der Prakṛiti.«

> mano buddhir ahaṃkâram avyaktam purusham tathâ
> etat sarvam p r a s a ṃ k h y â y a yathâvat t a t t v a n i ç c a y â t
> tataḥ svargam avâpnoti vimuktaḥ sarvabandhanaiḥ

»Das Centralorgan, die Vernunft, das Princip der Individuation, das Unentfaltete, der Geist, wer alle Principien in ihrer Unterschiedenheit besimmt und aufzählt, der wird von allen Banden gelöst und erreicht den Himmel.«

Indem Sâṃkhya das Weltall in seine Glieder und Elemente zerlegt, beantwortet es methodisch das kosmologische und psychologische Problem, um als Naturlehre die speculative Basis der Erlösungslehre zu werden.

---

Zweites Kapitel.

## Das kosmologische Problem.

### I. Der Urstoff und seine Kräfte.

Was ist die Erscheinungswelt? Diese Frage beantwortet das Sâṃkhya in der Entwickelung der Prakṛiti. In Prakṛiti nimmt Sâṃkhya das kosmologische Problem der älteren Speculation von neuem auf und baut es in den aus prakṛiti fliessenden stofflichen Principien zur Lehre von der Natur (prakṛitivâda) aus. Als Urgrund alles Entstehens und Vergehens, alles Wechsels und Wandels ist Prakṛiti unstreitig eine der lehrreichsten Vorstellungen der Philosophie.

Wenn wir die Texte vergleichen, in denen uns die Natur der Prakṛiti als zeugende Urkraft vorgeführt wird, so sehen wir vor allem ein Moment hervorgehoben. Prakṛiti ist die Quelle aller Thätigkeit. Was es immer an Formen der Thätigkeit und der Bewegung gibt, das hat alles seinen Ursprung aus Prakṛiti. Würde auch nur einen Augenblick diese Quelle versiegen, so käme alle Bewegung zum Stillstand. Aber gerade darin besteht die unbezwingliche Macht der Prakṛiti, dass sie unausgesetzt aus sich heraus den Strom der Thätigkeit quellen lässt. Wenn alles in der Welt vermöge eines natürlichen und unabänderlichen Zusammenhangs von Ursache und Wirkung erfolgt, so hat diese ausnahmslose Nothwendigkeit alles Seins und Geschehens ihren Grund in der Prakṛiti. Die zeugende Urkraft ist die Ursache alles Geschehens, das Kâraṇam »Ursache« schlechthin. So muss das Wesen des im Begriffe von Prakṛiti dargestellten Urstoffes in engster Verbindung mit Karman »Thätigkeit« betrachtet werden. »Urstoff« drückt nur unzureichend das Wesen der Prakṛiti aus; aber auch »Urkraft« deckt sich nicht mit der Vorstellung, welche in ihr zur Geltung kommt. Urstoff und Urkraft gehören zusammen, um aus Prakṛiti jenes Urwesen zu machen, das als Princip der Bewegung und Thätigkeit stoffliche und wirkende Ursache der Welt zugleich ist. Um nun die Richtung zu verstehen, welche die Speculation in der Entwickelung der Wechselbegriffe von Prakṛiti einschlug, müssen

wir vor allem den Begriff der schöpferischen Ursache ins Auge fassen, wie er sich unter dem Einfluss des Opferbegriffes im Bilde des aus dem Urstoff erzeugten Weltbildners versinnlicht hatte.

Es besteht von Ewigkeit ein bewegungsloser Stoff. Dieser Urstoff ging zur Thätigkeit über, als das göttliche Sein sich in ihn hinein versenkte. Es entstand der schöpferische Demiurg, ein göttlichgedachtes Urwesen, in dem sich die zeugender Kraft des Urstoffes concentrirte. Dieser Demiurg ist es, der sich zum Weltall in der Fülle der Einzelerscheinungen entwickelt. In allen Einzeldingen wohnt er als die beseelende und bewegende Urkraft, als die Seele des Makrokosmus und Mikrokosmus. So scheinen sich Urmaterie und Urkraft als zwei getrennte Principien gegenüber zu stehen. In Wirklichkeit aber sind beide, Stoff und Kraft, ein und dasselbe. Der Urstoff selbst ist der Urquell alles Lebens und aller Bewegung, aber nicht unmittelbar, sondern dadurch, dass er aus sich heraus ein Wesen erzeugt, das als Weltseele den Inbegriff der urstofflichen Kräfte darstellt. Hier nun setzte die Speculation ein, um den Begriff des Urstoffes zum Begriff eines unmittelbar und selbstständig sich zur Welt entwickelnden Urstoffes zu gestalten.

Die Natur, d. h. der Inbegriff aller sinnenfälligen Erscheinungen war als ein in sich lebendiges Gesammtwesen erfasst worden. Alle Einzelwesen sind Evolutionen eines in ewiger Thätigkeit begriffenen, weltzeugenden Urwesens. Dieses Urwesen ist nichts anders als die gestaltende Kraft des von Ewigkeit neben dem absoluten göttlichen Sein bestehenden Urstoffes. Die Entfaltung des Urstoffes vollzieht sich mit Naturnothwendigkeit. In der Fülle der Sondergestalten, durch die sich der weltbildende Urstoff zum All ausbreitet, verkörpert sich nur die unverbrüchliche Kette von Ursache und Wirkung. Denn nichts in der Welt geschieht ohne vorhergehende Ursache. Es waltet eine unbedingte Gesetzmässigkeit des Geschehens in allen Einzelerscheinungen, ein unabänderlicher Zusammenhang von Ursache und Wirkung.

Die Quelle des ewigen Kreislaufs, in dem sich Ursache und Wirkung bewegt, ist Prakṛiti.

Das Wesen der zeugenden Urkraft wird nirgendwo treffender erläutert, als in den epischen Urkunden des Sâṃkhya. Sie heisst kurzweg die »zeugende« (prasavâtmikâ) z. B. XII 306,35: bahudhâ 'tmâ prakurvîta prakṛitim prasavâtmikâm, die »keimbegabte« (bîjadharmiṇî)

z. B. XIV 50, 34: bîjadharmam tathâ 'vyaktam prasavâtmakam eva ca — v. 36: bîjadharmiṇa ity âhuḥ prasavam ca prakurvate; die »schöpferische« (sargadharmiṇî XII 217, 19). Entstehen und Vergehen sind von ihr abhängig (avyaktam sargapralayadharmi XII 307, 2). »Die göttliche prakṛiti, so heisst es (XII 303, 31) verursacht das Entstehen und Vergehen der Wesen« (prakṛitiḥ kurute devî bhavam pralayam eva ca). An anderer Stelle wird von ihr gesagt. »Schöpferisch heisst sie, weil sie der Grund aller Schöpfungen ist« (kartṛitvâc câ 'pi sargâṇâm sargadharmâ) »keimbegabt, weil sie die Quelle aller Keimkräfte ist« (kartṛitvâc câ 'pi bîjânâm bîjadharmâ (XII 315, 9). »Wie von einer Flamme tausend andere Flammen ausgehen, so zeugt prakṛiti, ohne jemals zu erschöpfen, unausgesetzt neue Wesen« (XII 206, 25: dîpâd anye yathâ dîpâḥ pravartante sahasraçaḥ prakṛitiḥ sûyate tadvad ânantyân nâ 'pacîyate). Damit vergleiche man die verwandte Stelle XII 210, 26 = 313, 16 die auch deswegen besonders bemerkenswerth, weil sie die Etymologie von prakṛiti als »schöpferisch wirkende Ursache« erläutert (yathâ dîpasahasrâṇi dîpân mârtyâḥ prakurvate prakṛitis tathâ vikurute purushasya guṇân bahûn).

Dieses weltbildende Urwesen ist nun ewig; es hat immer bestanden, und wird immer bestehen. Darum heisst es, dass darin zwischen Urstoff und Urgeist Gleichheit (sâmânyam etad ubhayor) bestehe. »Beide sind ohne Anfang und ohne Ende (anâdyantav ubhau), beide ewig und unzerstörbar« (ubhau nityav avicalau). Wenn von der unüberbrückbaren Kluft gesprochen wird, durch welche Prakṛiti und Purusha getrennt werden, so wird mit grossem Nachdruck betont, dass beiden Principien ein ewiges und unvergängliches Sein zukomme (akampam acalam adhruvam). Die Materie kann in dem unendlichen Umfang ihres realen Seins so wenig vernichtet werden, wie der Geist in seinem absoluten Sein und Denken.

tad evam etau vijñeyav avyaktapurushav ubhau
avyaktapurushâbhyâm tu yat syâd anyan mahattaram
tam viçesham aveksheta viçesheṇa vicakshaṇaḥ
anâdyantav ubhav etav alingau câ 'py ubhav api
ubhau nityav avicalau mahadbhyaç ca mahattarau
sâmânyam etad ubhayor evam hy anyad viçeshaṇam
prakṛityâ sargadharmiṇyâ tathâ triguṇadharmayâ

XII 217, 5.

»Daher sind Materie und Geist als zwei Principien selbstständig zu scheiden. Das, was über dem Urstoff und der Weltseele steht, soll in seinem Unterschiede klar vom Weisen erforscht werden. Beide sind ohne Anfang und ohne Ende, beide ohne sinnlich greifbare Merkmale, beide ewig und unzerstörbar, grösser als die »grossen Principien«. Das sind die übereinstimmenden Merkmale der beiden Principien, deren Verschiedenheit darin sich zeigt, dass Prakṛiti als Trägerin der drei Grundkräfte die Welt erzeugt.«

Diese Realität der Prakṛiti wird bewiesen in dem Satze, dass nur von einem »Seienden« (sat) Seiendes ausgehen kann:

nâ 'sato vidyate bhâvo nâ 'bhâvo vidyate sataḥ VI 216.

»Aus dem Nichtsein kann kein Seiendes, aus dem Seienden kein Nichtseiendes werden.«

Die Prakṛiti heisst: jñânam sadasadâtmakam (XII 206, 7), oder: aksharam ca ksharam cai 'va sac câ 'sac cai 'va (XII 339, 42).

anudriktam anûnam vâ 'py akampam acalam dhruvam
sad asac cai 'va tat sarvam avyaktam triguṇam smṛitam
(XIV 39, 24).

»Das aus drei Grundkräften bestehende Unentfaltete, das unsichtbar, ohne Anfang, unerschütterlich, unwandelbar, fest, seiend-nicht seiend ist, ist dieses All.«

Aber diese unzerstörbare urstoffliche Realität ist als Princip der Thätigkeit grundverschieden von der Realität des Geistes. Der Urstoff, den wir in der Opfermystik kennen lernten, hiess das »Seiend-Nichtseiende« (sadasat). Wir sahen [1]), dass der Urstoff diesen Namen trägt, als die noch unbestimmte, aber jeder Bestimmung fähige Materie. Das gleiche Prädikat wird nun auch der zeugenden Urkraft beigelegt. Prakṛiti heisst »seiend-nichtseiend« oder auch »weder seiend noch nichtseiend« (sadasat; na sad na asat; sadasadâtmakam). Aber im Begriffe der Prakṛiti als der zeugenden und gestaltenden Urkraft empfängt diese »Unbestimmtheit« oder »Eigenschaftslosigkeit« einen ganz neuen und viel prägnanteren Sinn. Als Urstoff war das »Seiend-Nichtseiende« eine Realität, die jede Veränderung erleidet, insofern alle Einzeldinge aus ihr gebildet werden. Als Urkraft

[1]) Idealismus der indischen Religionsphilosophie. S. 67.

ist die Prakṛiti »seiend-nichtseiend«, weil alle differenzirenden Einzelkräfte in ihrem Schoosse noch ausgeglichen sind und in einem Zustande des Gleichgewichts schweben. Sie entfaltet ihr zeugendes und und schöpferisches Vermögen dadurch, dass die Einzelkräfte aus dem Gleichgewicht heraustreten, um alle jene individuellen Erscheinungsformen hervorzurufen, deren Gesammtheit das Weltall ausmacht.

prakṛiteḥ kṛiyamâṇâni guṇaiḥ karmâṇi sarvaçaḥ

»Alle Bewegung kommt zu Stande durch die Grundkräfte der Prakṛiti«

vikârânç ca guṇânç cai'va viddhi prakṛitisambhavân

»Wisse, dass die Wandlungen und Qualitäten der sichtbaren Welt in dem Urstoff ihren Grund haben.«

Insofern in der unentfalteten Materie noch eine einzige, durch keine Qualitäten unterschiedene Substanz vorliegt, ist der Urstoff »Princip der Einheit«, insofern er jedoch sich entfaltet, wird er das Princip der Vielheit. (XII 306, 31):

anulomena jâyante lîyante pratilomataḥ
guṇâguṇeshu satatam sâgarasyo 'rmayo yathâ
sargapralaya etâvân prakṛiter nṛipasattama
ekatvam pralaye câ 'sya bahutvam ca yadâ 'sṛijat
evam eva ca râjendra vijñeyam jñânakovidaiḥ
adhishṭhâtâram avyaktam asyâ 'py etan nidarçanam
ekatvam ca bahutvam ca prakṛiter arthatattvavân
ekatvam pralaye câ 'sya bahutvam ca pravartanât

Nirgends findet sich ein unbestimmtes, gestalt- und eigenschaftsloses Sein im Bereiche der Sinnenwelt. Dass wir überhaupt das Körperliche wahrnehmen, wird nur möglich durch bestimmte Eigenschaften, welche die specifische Energie der einzelnen Sinne in Thätigkeit versetzen. Jedem Sinne entspricht eine fest umgrenzte Sphäre von Eigenschaften, die dem Körper anhaften und durch die er hier als farbenleuchtend, dort als tönend, hier als schmackhaft, dort als duftend wahrgenommen wird. Diese Eigenschaften mischen sich untereinander, und aus der Mischung geht jene unendlich reiche Abstufung von sichtbaren Wesen und Wirkungen hervor, in denen sich das Weltall ausbreitet. Alle individuellen und individualisirenden Eigenschaften werden in dem gemeinsamen Namen G u ṇ a zusammen-

gefasst. Was immer das Einzelwesen zu diesem oder jenem Sein differenzirt, ihm diese oder jene Form gibt, ist Guṇa, d. h. bestimmende und gestaltende Eigenschaft.

Die Guṇa sind also Umwandlungen (vikâra) von bestimmten, dem Stoffe innewohnenden Kräften, während das stoffliche Einzelwesen, wie es von den Sinnen in so verschiedenen Formen erfasst wird, die in Bewegung getretene specifische Energie einer stofflichen Einzelkraft ist. Die individualisirende Kraft selbst wird in der Bewegungsform dem Sinne zugänglich. Alle diese Einzelkräfte nun, die sich als Wandlungen in den Guṇa den Sinnen kundgeben, haben ihren Ursprung in der Urkraft, welche Prakṛiti heisst. Die Urkraft selbst ist es, die in der unterscheidenden Eigenart der Einzelkräfte in Thätigkeit tritt. Wie verhalten sich nun die Einzelkräfte im Schoosse der Prakṛiti zu einander?

Die Fülle der innerhalb des Kosmos hervortretenden Erscheinungen wurde in drei Hauptgruppen zusammengefasst [1]). Das stoffliche Sein entwickelt sich von den niedrigsten Formen des Lebens bis zu den höchsten. Diese aufsteigende Entwickelung wurde als ein Uebergang vom Dunkel der tiefsten Finsterniss znr Helligkeit des reinsten Lichtes dargestellt. Von den unvollkommensten Stufen des Seins steigt die Materie zu den lichtesten Formen empor. Diese Vorstellung führte zum Bilde der drei stofflichen Grundkräfte, Tamas »Finsterniss«, Rajas »Trübung«, Satva »Licht«. Satva »Licht« und Tamas »Finsterniss« stellen als die Principien der höchsten und der niedrigsten Formen die äussersten Gegensätze alles Seins dar. In der Grundkraft des Satva entfaltet sich die Materie zu den leuchtendsten Formen; in der Grundkraft des Tamas bleibt sie in der »Finsterniss« der niedrigsten Formen. Zwischen beiden liegt Rajas als »Trübung«. Innerhalb dieser Hauptgruppen entfaltet und differenzirt sich die unendliche Mannigfaltigkeit des stofflichen und sinnenfälligen Seins durch unausgesetzte Mischung von »Licht«, »Trübung«, »Finsterniss«. Der Reichthum der individuellen Daseinsformen beruht auf einem steten Ineinandergreifen der drei stofflichen Grundkräfte. Das Seitenstück dazu spiegelt sich in der moralischen Ordnung wieder in den Gegensätzen von Gut und Bös, von Tugend und Laster. Satva bezeichnet

[1]) Vgl. Nirvâṇa, eine Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus. S. 56.

als »Güte« die höchste Stufe der moralischen Ordnung, wie es als »Licht« die höchste Stufe der physischen Ordnung ausdrückt. Umgekehrt erscheint im Tamas als Sünde und Laster ebensosehr die tiefste Stufe der ethischen Ordnung wie im Tamas als Finsterniss die unterste Grenze der stofflichen Entwickelung. Rajas als trübende Leidenschaft schwebt zwischen Licht und Finsterniss. So werden beide Ordnungen der Erscheinungswelt unter dem einen Gesichtspunkt der drei Grundkräfte betrachtet. Wenn aber dem physischen Satva, Rajas, Tamas ein ethisches Satva, Rajas, Tamas gegenübergestellt wird, so geschieht das nicht im metaphorischen Sinne. Alle Spielarten der individuellen Erscheinung, mögen sie der ethischen oder physischen Ordnung angehören, werden auf diese drei Grundkräfte, als auf die gleiche reale Quelle des Sonderseins, zurückgeführt, weil die physische und ethische Beschaffenheit nur Wirkungen des einen Urstoffes sind. Die Guṇa oder kosmischen Grundkräfte sind es, durch welche Prakṛiti die Einzelerscheinungen in unerschöpflicher Fülle erzeugt.

> ete pradhânasya guṇâs trayaḥ purushasattama
> kṛitsnasya cai 'va jagatas tishṭhanty anapagâḥ sadâ
> avyaktarûpo bhagavân çatadhâ ca sahasradhâ
> çatadhâ sahasradhâ cai 'va tathâ çatasahasradhâ
> koṭiçaç ca karoty esha pratyag âtmânam âtmanâ
> sâtvikasyo 'ttamam sthânam râjasye 'ha madhyamam
> tâmasasyâ 'dhamam sthânam prâhur adhyâtmacintakâḥ.
> kevalena 'ha punyena gatim ûrdhvâm avâpnuyât
> puṇyapâpena mânushyam adharmeṇâ 'py adhogatim
> dvandvam eshâm trayâṇâm tu sannipâtam ca tadvataḥ
> satvasya rajasaç cai 'va tamasaç ca çriṇushva me
> satvasya tu rajo dṛishṭam rajasaç ca tamas tathâ
> tamasaç ca tathâ satvam satvasyâ 'vyaktam eva ca
> avyaktaḥ satvasaṃyukto devalokam avâpnuyât
> rajaḥ satvasamâyukto mânusheshu prapadyate
> rajastamobhyam saṃyuktas tiryagyonishu jâyate
> râjasais tâmasaiḥ satvair yukto mânusham âpnuyât
> puṇyapâpaviyuktânâm sthânam âhur mahâtmanâm
> çâçvatam câ 'vyayam cai 'vam akshayam câ 'mṛitam ca tat
> jñâninâm sambhavam çreshṭham sthânam avraṇam acyutam
> atîndriyam abîjam ca janmamṛityutamonudam XII 314, 1.

»Das sind die drei Grundkräfte der Urmaterie; sie sind immer aufs Engste mit dem Weltall verbunden. Der »höchste Herr« nimmt als Schöpfer durch die stofflichen Grundkräfte unzählige Gestalten an. Die höchste Stufe der stofflichen Entfaltungen ist die Sphäre des Lichtes, die unterste Stufe ist die der Finsterniss. Durch gute Handlungen soll der Mensch nach der Sphäre des Lichtes streben. Schlechte Handlungen bringen ihn in die Sphäre der Finsterniss. Durch die Mischung von Gut und Schlecht wird das Individuum in der menschlichen Sphäre geboren. Wisse, dass die drei Qualitäten Licht, Trübung, Finsterniss sich zu verschiedenen Paaren verbinden. Mit dem Licht verbindet sich Trübung, mit dem Licht verbündet sich Finsterniss. Erscheint das Unentfaltete in der Gestalt des ungetrübten Lichtes, so reicht es in die Götterwelt hinein. In der menschlichen Sphäre wird ein Wesen geboren, das aus Licht und Trübung besteht, im Reiche der Thierwelt das Individuum, das aus Trübung und Finsterniss besteht. Wer aber unter dem Einfluss von Licht und Finsterniss steht, wird ebenfalls unter den Menschen geboren. Die Stätte des reinen Geistes ist dort, wo es weder Gutes noch Böses, weder Licht noch Finsterniss gibt. Die ewige, unvergängliche, unwandelbare, unzerstörbare Stätte, der glücklichste Ort, der allem Widerstreit der Qualitäten entzogen ist, wo es keinen Samen der Werke, keine Frucht der Werke, keine Geburt und keinen Tod gibt.«

Durch die Guṇa wird das Gewebe des täuschenden Seins in der Gestalt individueller Erscheinungen um den Geist gewoben, der weder dieses noch jenes Sein ist.

pañcaviṃçatimo vishṇur nistattvas tattvasaṃjñitaḥ
tattvasaṃçrayaṇâd etat tattvam âhur manîshiṇaḥ
yan martyam asṛijad vyaktam tat tanmûrty adhitishṭhati
caturviṃçatimo 'vyakto hy amûrtaḥ pañcaviṃçakaḥ
sa eva hṛidi sarvâsu mûrtishv âtishṭhate 'tmavân
kevalaç cetano nityaḥ sarvamûrtir amûrtimân
sargapralayadharmiṇyâ sa sargapralayâtmakaḥ
gocare vartate nityam nirguṇam guṇasaṃjñitam
evam esha mahân âtmâ sargapralayakovidaḥ
vikurvâṇaḥ prakṛitimân abhimanyaty abuddhimân
tamaḥ satvarajoyuktas tâsu tasv iha yonishu
lîyate pratibuddhatvâd abuddhajanasevanât

sahavâsavinâçitvân nâ 'nyo 'ham iti manyate
yo 'ham so 'ham iti hy uktvâ guṇân eva 'nuvartate
tamasâ tâmasân bhâvân vividhân pratipadyate
rajasâ râjasânç cai 'va sâtvikân satvasaṃçrayât
çuklalohitakṛishṇâni rûpâṇy etâni trîṇi tu
sarvâṇy etâni rûpâṇi yânî 'ha prâkṛitâni vai
tâmasâ nirayam yânti râjasâ mânushân atha
sâtvikâ devalokâya gacchanti sukhabhâginaḥ
nishkaivalyena pâpena tiryagyonim avâpnuyât
puṇyapâpena mânushyam puṇyenai 'kena devatâḥ
evam avyaktavishayam ksharam âhur manîshiṇaḥ
pañcaviṃçatimo yo 'yam jñânâd eva pravartate

XII 302, 38.

»Das fünfundzwanzigste Princip ist ohne stoffliche Mischung, obschon es äusserlich sich im Stoff zu erkennen gibt. Man legt ihm den Namen tattva bei wegen seiner Verbindung mit den urstofflichen Principien. Das vergängliche Sein, das die Urmaterie erzeugt, überwacht der höchste Geist in körperhafter Erscheinung. Das Unentfaltete ist die Einheit der vierundzwanzig Principien. Das Körperlose ist das fünfundzwanzigste Princip. Es weilt als die eine geistige, ewige Substanz in dem Innern aller körperlichen Wesen, der Körperlose in der Gestalt aller Körper durch die Macht des Urstoffes, dessen Wesen darin besteht, dass er die Welt erzeugt und vernichtet im Kreislauf der Perioden. Jede Schöpfung trägt den Keim der Auflösung in sich. Der Geist nimmt wandelbare Gestalten an, indem er sich mit dem Urstoff verbindet. Umgeben von den drei Guṇa kommt er in den lebenden Wesen zur Erscheinung durch die Macht der dem Stoff anhaftenden Täuschung. Sobald sich aber die Verbindung auflöst, dann kommt er zur Erkenntniss: »Ich bin nicht ein Anderer«. Der da jenes »Ich« ist, das bin »Ich« selbst. Mit dieser Erkenntniss überwindet er die Macht der Guṇa. Durch die Qualität der Finsterniss nimmt er dunkle Gestalten an, durch die Qualität der Trübung getrübte Formen. Zu hellen Erscheinungen entwickelt er sich durch die Verbindung mit der Qualität des Lichtes. Das sind die drei Grundformen der Erscheinungswelt, weiss, roth, schwarz. Alle diese Gestalten gehören dem Bereiche des Urstoffes an. Durch die Macht der Finsterniss sinken die Wesen in den Abgrund, durch die

Macht der Trübung kommen sie in der menschlichen Sphäre zur Erscheinung. Die mit der Qualität des Lichtes behafteten Wesen werden als Götter in der Glückseligkeit geboren. Durch die Macht der bösen Handlung wird der Mensch im Thierreich geboren. Das menschliche Leben ist die Frucht eines Vorlebens, das halb gut, halb schlecht war. Die Tugend bewirkt Wiedergeburt in der Götterwelt. Alles gehört dem Bereich des Urstoffes an, was vergänglich ist. Unvergänglich ist einzig das fünfundzwanzigste, durch die Erkenntniss allein sich erschliessende Princip des absoluten Geistes.«

In der Lehre von den drei Grundkräften wurde der Begriff des Urstoffes zum Begriffe der sich selbst entfaltenden Materie weiter gebildet. Die Guṇa sind die Quellen, aus denen sich unausgesetzt Leben und Bewegung erneuern. Durch sie ist der Urstoff zeugende Urkraft.

Darum heisst es von Prakṛiti. »Das Aggregat der Grundkräfte (guṇasanga) ist die wirkende Ursache (kâraṇam) aller Wesensformen, die ihren Ursprung im Seiend- Nichtseienden (sadasadyonijanmanâm) haben.« Die Guṇa sind die constituirenden Grundkräfte des Urstoffes. Bevor Prakṛiti in Bewegung und Thätigkeit tritt, sind sie ausgeglichen in dem unendlichen und stofflichen Sein, dessen Wesen sie ausmachen. Indem Prakṛiti sich zu entfalten beginnt, tritt die differenzirende Kraft, welche einer jeden dieser drei Energien innewohnt, aus dem Gleichgewicht, das sie in der Vereinigung darstellten, heraus, um das Sondersein des sinnenfälligen Lebens zu erzeugen. Von den drei Guṇa gehen alle unterscheidenden Merkmale der lebenden Wesen aus. Daher gehören Prakṛiti als zeugende Urkraft und Guṇa als differenzirende Energie aufs Engste zusammen. Die Guṇa sind gewissermassen drei Ströme, in denen sich das stoffliche Leben als Karman, d. h. als individuelle Thätigkeit durch den Weltraum ausbreitet. »In mannigfachen Formen, so heisst es, wird das All von Trübung und Finsterniss verhüllt« (rajasâ tamasâ cai 'va vyâptam sarvam) oder »alle Thätigkeit wird durch die Grundkräfte der Prakṛiti erzeugt« (prakṛiteḥ kṛiyamâṇâni guṇaiḥ karmâṇi), oder »das Welltall wird bethört durch jene drei urstofflichen Grundkräfte« (tribhir guṇamayair bhâvair ebhiḥ sarvam idam jagat mohitam). Auf die Frage: Wie kommen die stofflichen Wandlungen zu Stande? — fand die Speculation die Antwort im Begriffe von Guṇa. Das, was wir

Schöpfung nennen, ist nichts als eine ununterbrochene Kette von Verwandlungen, welche die Prakṛiti in dem Wesen ihrer drei Grundeigenschaften hervorbringt. »Nach Belieben (svacchandena) verwandelt die Prakṛiti ihre Kräfte (prakṛitir guṇân vikurute) wie zum Spiel in hundert und tausend Einzelformen. Gleich wie der Mensch mit einem Licht tausend Lichter entzündet (prakurvate), so bringt die Prakṛiti durch Wandel unzählige Eigenschaften hervor« (vikurute guṇân bahûn XII 313, 15). So hatte die Speculation den Begriff des im Stoff erscheinenden Karman näher bestimmt durch den Begriff von Vikâra »Wandlung«.

## II. Die Wandlungen des Urstoffes.

Aus dem Urstoff lässt die Speculation als erstes Product ein Princip hervorgehen, das bald buddhi »Vernunft«, bald mahân oder mahat »das grosse Princip« genannt wird. Dieses Princip erzeugt den ahaṃkâra »das individualisirende Princip«. Und aus ahaṃkâra fliessen alle übrigen Elemente und Principien. So ist es die »Vernunft« (buddhi), die durch den Wunsch und Trieb, sich in den Einzelwesen zu individualisiren, den kosmischen Organismus hervorbringt. Und unter diesem Gesichtspunkt heisst die weltzeugende »Vernunft« das grosse Princip. Das Ergebniss ihres Schaffens sind die zweiundzwanzig »Principien« (tattva), auf welche alle Erscheinungen des stofflichen Seins, alle Wandlungen innerhalb des All zurückgeführt werden. Diese Principien sind erstens die drei Organe des höheren Erkenntnissvermögens, nämlich buddhi »Vernunft«, ahaṃkâra »persönliches Bewusstsein«, manas »Centralsinn«. Die drei Erkenntnissfähigkeiten bilden eine engere Einheit als »innerer Sinn« (antaḥkaraṇa), dem die fünf äusseren Sinne gegenübergestellt werden: Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Gefühl. Diesen fünf sensitiven Erkenntnissorganen stehen fünf Thatorgane zur Seite, die im Gegensatz zu den jñânendriya (jñâna »Erkenntniss« indriya »Organ«) karmendriya heissen (karman »Thätigkeit«). Den fünf Organen der Sinneserkenntniss entsprechen nun die fünf feinstofflichen Elemente, welche den unterscheidenden Gegenstand der einzelnen Sinneswahrnehmungen bilden (indriyârtha »Erkenntnissobject«). Die fünf feinstofflichen Elemente aber gehen wiederum auf fünf grobstoffliche Elemente zurück, Wasser, Feuer, Erde, Luft, Aether. Das sind die

dreiundzwanzig Grundverwandlungen, in denen sich die zeugende Urkraft als vierundzwanzigstes Princip zum Weltall entwickelt und das absolute Sein des göttlichen Geistes verdunkelt. »Diese vierundzwanzig Principien (eshâ tattvacaturviṃçâ), so heisst es, finden sich in allen körperlichen Wesen«.

avyaktam âhuḥ prakṛitim parâm prakṛitivâdinaḥ
tasmân mahat samutpannam dvitîyam râjasattama
ahaṃkâras tu mahatas tṛitîyam iti naḥ çrutam
pañcabhûtâny ahaṃkârâd âhuḥ sâṃkhyâtmadarçinaḥ
etâḥ prakṛitayaç câ 'shṭau vikârâç câ 'pi shoḍaça
pañca cai 'va viçeshâ vai tathâ pañcendriyâṇi ca
etâvad eva tattvânâm sâṃkhyam âhur manîshiṇaḥ
XII, 306, 26.

»Das Unentfaltete nennen die Kenner der Natur die erhabene Prakṛiti. Daraus entsteht als zweites das »grosse« Princip, aus dem »grossen« Princip als drittes das persönliche Bewusstsein. Aus dem persönlichem Bewusstsein leiten die Kenner des Sâṃkhya die fünf Grundelemente, die fünf feinstofflichen Elemente und die zehn Organe ab. Das nennen die Weisen Aufzählung der Principien.«

mahâbhûtâny ahaṃkâro buddhir avyaktam eva ca
indriyâṇi daçai 'kam ca pañca ce 'ndriyagocarâḥ
etat kshetram samâsena savikâram udâhṛitam VI, 37, 5.

»Das Unentfaltete, die Vernunft, das Bewusstsein des Ich, die fünf Grundstoffe, die elf Organe, die fünf feinstofflichen Elemente, diese Principien bilden in ihrer Gesammtheit das Wesen des wandelbaren Stoffes.«

purushâdhishṭhitân bhâvân prakṛitiḥ sûyate yadâ
hetuyuktam ataḥ pûrvam jagat samparivartate
dîpâd anye yathâ dîpâḥ pravartante sahasraçaḥ
prakṛitiḥ sûyate tadvad ânantyân nâ 'pacîyate
avyaktât karmajâ buddhir ahaṃkâram prasûyate
âkâçam câ 'py ahaṃkârad vâyur âkâçasambhavaḥ
vâyos tejas tataç câ 'pa adbhyo vasudho 'dgatâ
mûlaprakṛitayo hy ashṭau jagad etâshv avasthitam

jñânendriyâṇy ataḥ pañca pañca karmendriyâṇy api
vishayâḥ pañca cai 'kam ca vikâre shoḍaçam manaḥ
çrotram tvak cakshushî jihvâ ghrâṇam jñânendriyâṇy atha
pâdau pâyur upasthaç ca hastau vâk karmaṇî api.

XII 210, 25.

»Wenn die Urmaterie die Wesenheiten erzeugt, welche unter der Aufsicht des absoluten Geistes stehen (purushâdhishṭhitân bhâvân), dann beginnt die Entwicklung des Weltalls in dem Kreislauf von Ursache und Wirkung. Wie von einer Lampe tausend Lampen entzündet werden, ebenso bringt die Urmaterie tausend andere Wesen hervor. In Folge ihrer Unendlichkeit wird die zeugende Kraft der Urmaterie niemals erschöpft. Aus dem Unentfalteten entspringt die Vernunft durch die Macht der Thätigkeit. Die Vernunft erzeugt das persönliche Bewusstsein. Aus dem persönlichen Bewusstsein entspringt der Aether, aus dem Aether der Wind, aus dem Wind das Feuer, daraus das Wasser, aus dem Wasser die Erde. Es gibt acht »Wurzelursachen« (mûlaprakṛiti). Auf ihnen beruht das Weltall. Ferner zählt man fünf Erkenntniss- und fünf Thatorgane auf. Es gibt fünf feinstoffliche Objecte. Diese Principien bilden mit dem Centralsinn die sechszehn Wandlungen. Das Gehör, der Tastsinn, das Auge, die Zunge, das Geruchsorgan bilden die Erkenntnissorgane. Die Hände, Füsse, das Sprachorgan u. s. w. bilden die Werkorgane.«

In dieser Zergliederung des menschlichen Organismus liegt das unterscheidende Wesen des Sâṃkhya. Dadurch, dass der mikrokosmische Organismus in seine einzelnen Glieder zerlegt wird, gelangt die Speculation, die im Sâṃkhya dargestellt wird, zur methodischen Aufzählung der aus dem Urstoff fliessenden Principien. Und die urstofflichen Principien und Theile, aus denen der mikrokosmische Organismus besteht, sind dieselben, aus denen sich der makrokosmische Organismus aufbaut. Der Grundgedanke des Systems lässt sich daher in dem Satze wiedergeben: Die constituirenden Elemente des Weltganzen werden in den Organismus des Menschen erkannt.

Es muss nun einem Jeden sich sofort die Frage aufdrängen: Wie kam die Speculation auf die merkwürdige Idee, das aus so mannigfachen und grundverschiedenen Theilen zusammengesetzte Weltganze aus denselben Gliedern entstehen zu lassen, die den Organismus des menschlichen Einzelwesens ausmachen, als wäre das

Weltganze nichts anders als ein menschlicher Organismus im Grossen?

Die merkwürdige Idee wird uns sofort verständlich, wenn wir den Blick auf die Entwickelung der älteren Speculation hinwenden.

Die einzelnen Phasen dieser Entwickelung habe ich bereits im »Idealismus der indischen Religionsphilosophie« dargelegt. Ich kann mich daher an dieser Stelle auf die Hauptmomente beschränken. War die Welt ursprünglich im Begriff des weltbewegenden Ṛitam als Entfaltung einer zweckvoll schaffenden Vernunft erfasst worden, so wurde diese Entfaltung im Begriffe von Purusha als Entwickelung eines kosmischen Organismus weitergebildet. Die Natur in ihrem Wandel und Wechsel, in ihrem Emporblühen und Reifen, Welken und Absterben stellt das Leben eines alle Phasen der Entwicklung durchlaufenden Urwesens dar. Dieses Urwesen heisst Purusha. Purusha bedeutet ursprünglich »Mensch«, Seele und Körper in ihrer wesenhaften Vereinigung als lebender Organismus. Diese Vorstellung des aus Leib und Seele zusammengesetzten Organismus wurde auf das Weltganze übertragen.

Das Bild der Welt als eines einheitlichen Ganzen, dessen Theile lebendig zu einem gemeinsamen Ziele zusammenwirken, bot sich der Betrachtung dar, sobald sie den Zusammenhang ihrer Glieder bestimmter ins Auge fasste. Und was lag dann näher, als den Organismus des All nach der Analogie des menschlichen Wesens zu fassen? Im Aufbau des menschlichen Körpers erschien die höchste Form des Organismus. Eng verbunden, werden alle materiellen Theile und Glieder in ihrem Wirken von der einen Seele beherrscht, die den ganzen Organismus belebt. Von innen heraus entwickelt sich der menschliche Organismus immer vollkommener und reicher, bis er die volle Reife seines Lebens erreicht, um dann allmählig abzuwelken und abzusterben. Was nun der menschliche Organismus im Kleinen, das ist der kosmische Organismus im Grossen, ein einheitliches, aus Materie und Seele bestehendes Wesen, das gleich dem Menschen von innen heraus zur vollen Mannigfaltigkeit aller in ihm schlummernden Keime und Kräfte auswächst. Der Aufbau des Weltganzen konnte in der Harmonie seiner Theile nicht prägnanter ausgedrückt werden als durch jenes Wort, das der specifische Ausdruck für den menschlichen Organismus war: Purusha. In dem Organismus des eigenen

und individuellen Wesens erfasste der Mensch das Weltall als ein einziges Wesen. Wie daher die griechische Philosophie den Begrift »Kosmos« als Inbegriff der Harmonie und Ordnung aller Glieder des Weltganzen im Mikroskosmus auf den Menschen ebensogut wie im Makrokosmus auf das Weltall anwandte, so übertrug die indische Speculation den im Purusha ausgeprägten Begriff der organischen Einheit auf die Welt und sah in dem kosmischen Organismus ebensogut einen Purusha wie in dem individuellen. In dem Zusammenwirken aller von einem Mittelpunkt ausgehenden Kräfte entspricht daher der makrokosmische Organismus dem mikrokosmischen Lebewesen. Die Harmonie, die wir in dem Aufbau und in der Organisation der Glieder bis zu den kleinsten Theilen hinab beim Menschen bewundern, gewahren wir auch in der Zusammengehörigkeit der Theile des Weltalls.

Das war die Vorstellung, welche die Speculation der Opfermystik in der Betrachtung des Weltalls beherrschte. Die Natur erschien in dem Aufbau und Wachsthum aller Theile als ein einziges kontinuirliches Sein und Wesen, von einem Lebenshauche erfüllt, zu einem einzigen Ziele im Aufbau des Weltorganismus hinstrebend. Das All war die Evolution des Purusha. In den mannigfachsten Bildern bringen die Denkmäler der älteren Speculation diesen Gedanken zum Ausdruck.

Wenn wir nun damit die Sâṃkhya-Lehre vergleichen, so springt sofort die enge Zusammengehörigkeit beider Denkrichtungen in die Augen. Die Grundrichtung des Sâṃkhya, die Principien des makrokosmischen Organismus im mikrokosmischen Organismus zu erforschen, verliert nicht blos ihren befremdenden Charakter, sie erscheint geradezu als die natürliche und unmittelbare Weiterbildung eines längst zur unbestrittenen Herrschaft gelangten speculativen Gedankens. Denn was thut Sâṃkhya, anders als eben jenen Purusha, der als makrokosmisches Lebewesen im Mittelpunkt der Opfermystik steht, dadurch systematisch erforschen, dass es das mikrokosmische Lebewesen mit Hilfe der methodischen Analyse in seine Einzelglieder zerlegt? Auf dem Wege dieser Zergliederung gelangt Sâṃkhya zu der Gesammtheit jener Principien, die das Wesen des körperlichen Seins ausmachen. Sâṃkhya als tattvasaṃkhyânam, d. h. als Inbegriff aller Principien, aus denen sich das Weltganze zusammensetzt, knüpfte daher unmittel-

bar an den Purusha an, der als mikrokosmischer Organismus nur ein Abbild des makrokosmischen war. Das, was Sâṃkhya zum System macht, ist eben jene methodische Zergliederung des Purusha. Ganz und gar auf dem Boden der alten Einheitslehre stehend, untersucht die fortschreitende Speculation nun systematisch diejenige Vorstellung, in der man sich bisher die Evolution des »All« klar gemacht hatte. Das Ergebniss der Analyse, welche das menschliche Wesen in seine Theile zerlegte, lag in den Principien vor, welche das Wesen des grobstofflichen Körpers und der feinstofflichen Seele ausmachen. Im Leben des mikrokosmischen Organismus wirkte sich das Leben des Weltganzen am vollkommensten aus. Eine Thätigkeit ist es, die in allen Einzelwesen zur Erscheinung kommt, eine Lebenskraft, die im Ganzen und in den Gliedern sich entwickelt. Um den causalen Zusammenhang zu erkennen, der alle Veränderungen verknüpft, braucht der Mensch blos den harmonischen Aufbau seines eigenen Organismus zu erforschen. In den Principien, die er in diesem Aggregat von Kräften entdeckt, findet er auch die grundlegenden Principien des »All«, in der ursächlichen Verbindung, die er im Kreislauf der Wandlungen seines eigenen Lebens wahrnimmt, erschliesst sich ihm das unverbrüchliche Gesetz jenes Zusammenhangs, der alle Theile des Weltganzen verbindet. Purusha als mikrokosmischer Organismus muss zerlegt werden, um mit den so gewonnenen Theilen Purusha als makrokosmischen Organismus aufzubauen. In der Anwendung dieses schon dem alten Idealismus angehörigen Axioms gibt sich der Fortschritt des Idealismus zum System kund. An Stelle des sehr lückenhaften Aggregates der Kräfte tritt ein bis ins Kleinste ausgebildetes System der zusammenwirkenden Organe des Lebewesens.

Als System geht daher Sâṃkhya unmittelbar aus der methodischen Ergründung des Purusha hervor. Nur wenn wir die ältere, in Purusha ausgesprochene Einheit des makrokosmischen und mikroskosmischen Organismus dem Sâṃkhya zu Grunde legen, verstehen wir die Eigenart der Principienlehre. Dann aber zeigt sich das Sâṃkhya auch als die einzige natürliche Fortbildung des der Opfermystik eigenen Schöpfungsbegriffes. Die Speculation, welche lange Zeit sich darauf heschränkt hatte, in Purusha nur ein allgemeines Schöpfungsbild zu entwerfen, ohne das engere Verhältniss der einzelnen Theile zu untersuchen, unternimmt es jetzt, die Einheit des makrokosmischen Organismus in

dem einheitlichen Zusammenhang der mikrokosmischen Lebenskräfte bis in seine kleinsten Theile zu zerlegen. Sâṃkhya knüpft unmittelbar an den Purusha-Typus der älteren Periode an, um die Elemente und Principien, die bereits dort gewonnen waren, auf dem Wege einer methodischen Analyse (tattvasaṃkhyânam) systematisch zusammenzufassen. Es handelt sich im Sâṃkhya keineswegs um schlechthin neue Principien. Der Fortschritt kommt in der einheitlich zusammenfassenden Methode zur Geltung.

Die »Wandlungen« der Urmaterie, die sich in den drei höheren, in den fünf niederen Erkenntnissorganen und in den fünf Thatorganen, in den fünf feinstofflichen und in den fünf grobstoftlichen Elementen verkörpern, zerfallen nun in zwei Hauptgruppen, je nachdem das erzeugte Princip wiederum ein anderes Princip erzeugt und so selbst Prakṛiti »schöpferische Kraft« wird, oder nicht mehr weiter sich entwickelt. Dementsprechend werden unter den vierundzwanzig Principien acht Prakṛiti und sechszehn Vikâra unterschieden. »Ich will dir, so führt ein philosophischer Text aus, das Sâṃkhya als methodische Aufzählung und Unterscheidung folgender Principien erklären. Die Physiker (prakṛitivâdinas) nennen die erhabene Urkraft (prakṛitim parâm) das Unentfalten (avyaktam). Daraus entsprang als zweites Princip die »Vernunft«, aus der »Vernunft« als drittes Princip das «persönliche Bewusstsein«, aus dem persönlichen Bewusstsein leitet das Sâṃkhya alsdann die fünf groben Elemente ab. Diese acht Principien heissen Wirkursache (prakṛiti); die übrigen sechszehn hingegen sind blos »Umwandlung« eines vorhergehenden Princips, nämlich die fünf feinstofflichen Elemente, die fünf Sinnes- und die fünf Thätigkeitsorgane«. Eine andere Stelle besagt: »Aus dem Unentfalteten entspringt die Vernunft, aus der Vernunft das Persönlichkeitsbewusstsein, aus letzterem der Aether, aus dem Aether die Luft, aus der Luft das Feuer, aus dem Feuer das Wasser, aus dem Wasser die Erde. Das sind die acht Wurzelkräfte (mûlaprakṛitayo hy ashṭau); in ihnen wurzelt das Weltall. Die fünf Erkenntnissorgane hingegen und die fünf Thatorgane mit dem zu beiden gehörigen Manas als Centralsinn und den fünf feinstofflichen Elementen stellen blos Umwandlungen dar.« In anderer Fassung wird der Unterschied der beiden Hauptgruppen: Prakṛiti und Vikâra durch den Gegensatz von Bîjadharmin »mit Samenkraft ausgestattet« und von Prasavadharmin »die Eigenschaft

eines Products besitzend« ausgedrückt. Buddhi »Vernunft«, Ahaṃkâra »persönliches Bewusstsein« und die fünf groben Elemente sind »erzeugt« und »erzeugend« (bîjaprasava — dharmâṇi). Alle übrigen Principien sind blos »erzeugt« (prasavadharman). Die Gesammtheit dieser Principien macht das stoffliche Sein aus, das den Sinnen entgegentritt.

bhûmir âpo 'nalo vâyuḥ kham mano buddhir eva ca
ahaṃkâra itî 'yam me 'bhinnâ prakṛitir ashṭadhâ VI 31, 4.

»Erde, Wasser, Feuer, Wind, Aether, der Centralsinn, die Vernunft, das Persönlichkeitsbewusstsein, dies ist die achtfache Zeugekraft, die meine Natur bildet.«

avyaktam âhuḥ prakṛitim parâm prakṛitivâdinaḥ
tasmân mahat samutpannam dvitîyam râjasattama
ahaṃkâras tu mahatas tṛitîyam iti naḥ çrutam
pañcabhûtâny ahaṃkârâd âhuḥ sâṃkhyâtmadarçinaḥ
etâḥ prakṛitayaç câ 'shṭau vikârâç câ 'pi shoḍaça
pañca cai 'va viçeshâ vai tathâ pañcendriyâṇi ca
XII 306, 28.

»Die Naturphilosophen nennen das Unentfaltete die erhabene Prakṛiti. Aus ihr geht als zweites Princip Mahat, das »Grosse« hervor, aus Mahat das Persönlichkeitsbewusstsein als drittes. Aus letzterem lassen die Sâṃkhyin hervorgehen die fünf Grundelemente. Das sind die Zeugekräfte des Urstoffes. Sechszehn Verwandlungen werden aufgezählt, die fünf feinstofflichen Elemente und die 11 Sinne.«

avyaktât karmajâ buddhir ahaṃkâram prasûyate
âkâçam câ 'py ahaṃkârâd vâyur âkâçasambhavaḥ
vâyos tejas tataç câ 'pa adbhyo 'tha vasudho 'dgatâ
mûlaprakṛitayo hy ashṭau jagad etâshv avasthitam
jñânendriyâṇy ataḥ pañca pañca karmendriyâṇy api
vishayâḥ pañca cai 'kam ca vikâre shoḍaçam manaḥ
XII 210, 28.

»Aus dem Unentfalteten erzeugt die durch Karma geschaffene Vernunft das Persönlichkeitsbewusstsein, aus dem Persönlichkeitsbewusstsein den Aether. Aus dem Aether entsteht der Wind, aus dem Wind das Feuer, aus dem Feuer das Wasser, aus dem Wasser

die Erde. Das sind die acht Grundkräfte, auf denen das Weltall beruht. Daraus entstehen die fünf Erkenntniss- und die fünf Thatorgane und die fünf feinstofflichen Elemente. Diese Principien machen mit dem Centralsinn die 16 Wandlungen des Urstoffes aus.«

ashṭau prakṛitayaḥ proktâ vikârâç câ 'pi shoḍaça
tatra tu prakṛitîr ashṭau prâhur adhyâtmacintakâḥ
avyaktam ca mahântam ca tathâ 'haṃkâra eva ca
pṛithivî vâyur âkâçam âpo jyotiç ca pañcamam
etâḥ prakṛitayas tv ashṭau vikârân api me çṛiṇu
çrotram tvak cai 'va cakshuç ca jihvâ ghrâṇam ca pañcamam
çabdaḥ sparçaç ca rûpaṃ ca raso gandhas tathai 'va ca
vâk ca hastau ca pâdau ca pâyur meḍhram tathai 'va ca
ete viçeshâ râjendra mahâbhûteshu pañcasu
buddhîndriyâṇy athai 'tâni saviçeshâni maithila
manaḥ shoḍaçakam prâhur adhyâtmagaticintakâḥ

XII 310, 10.

»Acht Zeugekräfte werden genannt und 16 Wandlungen. Die acht Zeugekräfte heissen das Unentfaltete, das grosse Princip, das Persönlichkeitsbewusstsein, die Elemente Erde, Wind, Aether, Wasser, Licht als fünftes machen die acht Prakṛiti aus. Gehör, Tastsinn, Auge, Zunge, Geruchssinn als fünftes, Schall, Empfinden, Farbe, Geschmack, Geruch, Sprachorgan, die beiden Hände und Füsse, das Zeugungs- und Entleerungsorgan bilden die sechszehn Wandlungen. Die feinstofflichen Elemente sind in den fünf Grundelementen enthalten, die fünf Erkenntnissorgane sind mit den fünf feinstofflichen Elementen verbunden. Den Centralsinn nennen die Sâṃkhya-Philosophen das sechszehnte Glied.«

Wie der Unterschied der producirten und producirenden Principien und der sechszehn Producte durch den Gegensatz von prasava »Product« und bîjadharma »mit Samenkraft ausgestattet« beschrieben wird, zeigt die Darstellung der acht »bîjaprasavadharmâṇi« und der sechszehn »prasavadharmâṇi«.

yan nai' va gandhino rasyam na rûpasparçaçabdavat
manyante munayo buddhyâ tat pradhânam pracakshate
tatra pradhânam avyaktam avyaktasya guṇo mahân
mahat pradhânabhûtasya guṇo 'haṃkâra eva ca
ahaṃkârât tu sambhûto mahâbhûtakṛito guṇaḥ

prithaktvena hi bhûtânâm vishayâ vai guṇâḥ smṛitâḥ
bîjadharmam tathâ 'vyaktam prasavâtmakam eva ca
bîjadharmâ mahân âtmâ prasavaç ce 'ti naḥ çrutam
bîjadharmas tv ahaṃkâraḥ prasavaç ca punaḥ punaḥ
bîjaprasavadharmâṇi mahâbhûtâni pañca vai
bîjadharmiṇa ity âhuḥ prasavam ca prakurvate
viçeshâḥ pañca bhûtânâm teshâm cittam viçeshaṇam

XIV 50, 32.

»Das was ohne Geruch, Geschmack, Gestalt, Gefühl, Schall ist, das nennen die Weisen in ihren Untersuchungen den Grundstoff (pradhânam). Das Unentfaltete also ist der Urstoff. Aus dem Unentfalteten entsteht das grosse Princip der Wandlung (mahân guṇo). Das Product des aus dem Urstoff erzeugten grossen Princips ist das Persönlichkeitsbewusstsein. Aus dem Ahaṃkâra entsteht als Umwandlung die Gesammtheit der fünf grobstofflichen Elemente. Eine Wandlung der grobstofflichen Elemente sind die feinstofflichen Elemente. Das Unentfaltete besitzt die Eigenschaft der Samenkraft und des Productes. Erzeugt und erzeugend ist das Persönlichkeitsbewusstsein. Erzeugt und erzeugend sind die fünf groben Elemente. Die Feinstoffe der fünf Elemente besitzen als Erkenntnissobject die Natur der Samenkraft und bringen eine Umwandlung hervor. Allen gemeinsam ist der Centralsinn.« So ergibt sich das folgende Bild:

Prakṛiti
|
Vernunft
|
Ahaṃkâra

Elemente: Aether, Wind, Feuer, Wasser, Erde
↓ Schall, Empfinden, Farbe, Geschmack, Geruch

Sinne: Centralsinn, Erkenntniss-, Thatorgan

Als erstes Prinçip geht die weltbildende »Vernunft« (buddhi) aus dem Urstoff hervor.

Die Vorstellung der Vernunft als des die Welt belebenden und bewegenden Princips ist unmittelbar aus der Betrachtung des mikrokosmischen Organismus geschöpft. Denn der Lebenshauch, welcher den menschlichen Organismus durchdringt, ist als »Vernunft« (buddhi)

das herrschende und bestimmende Princip im Menschen. Die Vernunft lenkt das Ganze. Alle anderen Organe sind von ihr abhängig. In gleicher Weise nun ist das erste aus dem Urstoff hervorgehende Princip als Weltvernunft das oberste Gesetz der Ordnung und Harmonie im All, der Grund, dass die Natur in dem unendlichen Reichthum ihrer Glieder sich so zweckvoll und gesetzmässig entwickelt.

So sehen wir, wie in dem Evolutionsbilde, das die Reihenfolge der Sâṃkhya-Principien vorführt, ein Gedanke methodisch entwickelt wird, die Vorstellung des von einer Lebenskraft beherrschten Organismus, dessen Glieder nur die Wandlungen einer einzigen Urkraft als festgeschlossene Kette von Ursache und Wirkung sind. Diese Untersuchung führte zu der Unterscheidung eines doppelten Purusha in dem Begriff der Weltseele und der Einzelseele. Wie es ein makrokosmisches und mikrokosmisches Lebewesen gab, so musste es auch eine makrokosmische und mikrokosmische Seele geben, eine Weltseele, die das All erfüllt, eine Einzelseele, die das Individuum belebt. Aber wie es nur ein Urwesen ist, das sich zum Organismus des Weltganzen und zu dem Organismus der Einzelwesen entfaltet, so ist es auch nur eine Lebenskraft, die das Ganze und die Glieder durchdringt.

### III. Weltseele und Einzelseele.

Dadurch, dass die methodische Speculation das Leben des Makrokosmus im Leben des Mikrokosmus untersuchte, ward sie zur Unterscheidung der Weltseele und Einzelseele gedrängt worden. Wenn wir daher im epischen System des Sâṃkhya neben der Einzelseele eine Weltseele finden, so stossen wir nicht auf einen, dem ursprünglichen Sâṃkhya fremden Begriff, sondern wir haben es mit einem wesentlichen Element des Systems zu thun.

Das klassische Sâṃkhya leugnet den Begriff der Weltseele. Es kennt nur eine Vielheit absoluter und empirischer Seelen. Aber wie das klassische Sâṃkhya in der Lehre von der Vielheit absoluter Seelen nicht die ursprüngliche Lehre desjenigen Systems vertritt, das unmittelbar aus der älteren Speculation hervorging, so charakterisiert es sich durch Ausschluss des Begriffes der Weltseele ebenso deutlich als eine secundäre Bildung. Denn Sâṃkhya konnte als System, d. h. als methodische Untersuchung des Weltganzen durch Analyse des Einzelwesens nicht entstehen ohne die Unterscheidung des mikrokosmischen und makro-

kosmischen Purusha. Der Begriff einer makrokosmischen Seele muss daher dem ursprünglichen Sâṃkhya ebenso eigenthümlich gewesen sein, wie der Begriff des Makrokosmus überhaupt. Ohne die Unterscheidung der Weltseele und Einzelseele ist die Entstehung des Sâṃkhya nicht denkbar.

Nun erscheint die Weltseele, welche sich zum All entfaltet, im Sâṃkhya als Îçvara »Demiurgos«. Und gerade um des Îçvara willen hat man das epische Sâṃkhya im Gegensatz zum klassischen Sâṃkhya, das den Îçvara leugnet, eine secundäre Erscheinung genannt. Das Umgekehrte trifft zu. Gerade dadurch, dass das epische Sâṃkhya die Weltseele im Bilde des weltzeugenden Demiurgos vorführt, kennzeichnet es sich als das ursprünglichere System. Denn in dem Begriffe des Îçvara pflanzt sich der Demiurgos der Opfermystik als stoffliche und wirkende Ursache der Welt vor.

An anderer Stelle habe ich bereits nachgewiesen, wie im Zeitalter der Opfermystik Prajâpati als »Schöpfer« sich zur stofflichen und wirkenden Ursache entwickelt hatte. Das, was causa efficiens der Welt, ist auch ihre causa materialis. Wirkende Ursache der Welt ist Prajâpati als Demiurgos der Weltseele. Die Weltseele zeugt aus sich heraus die Vielheit der Wesen. Dieser Demiurgos-Begrift wurde für die gesammte spätere Entwickelung massgebend. Das Problem, um das sich die kosmologische Untersuchung bewegt, gipfelt in der Frage: Wie lässt sich die Vielheit der Wesen auf die Einheit des Ursprungs zurückführen? Die Antwort wird in der Vorstellung der sich selbst entfaltenden Weltseele gegeben. In der älteren Epoche heisst die Weltseele, insofern sie als schöpferisch wirkende Kraft gedacht wird, Prajâpati »Schöpfer«. Wie nun in der Weltseele des epischen Sâṃkhya sich die weltbildende Urkraft der älteren Speculation fortpflanzt, so erscheint im Îçvara des epischen Systems der ältere Prajâpati. Îçvara ist die körperhaft gedachte »Weltvernunft« (buddhi) oder »Weltseele« (purusha). Als Weltvernunft, (buddhi) ist er die Seele des Makrokosmus. In dem Begriffe der schöpferisch wirkenden »Weltvernunft« wird die unendliche Fülle der dem Urstoff innewohnenden Kräfte zusammengefasst. Daher ist sie als das »grosse Princip« (mahat-mahân) das erste Princip, das aus dem noch unentfalteten Stoff hervorgeht. Im Begriff der Weltseele wurde der alte Begriff des Demiurgos in psychologischer Richtung weitergebildet. Diese jüngere

psychologische Entwickelungsreihe, welche buddhi = mahat an die Spitze der Evolutionen stellt, tritt an die Stelle der älteren kosmologischen.

Es laufen sich daher die beiden Vorstellungsreihen parallel. Bald ist es die »Weltvernunft«, bald die »Weltseele«, welche als »Schöpfer« aus sich heraus die Welt durch Differenzirung und Individualisirung entwickelt.

> prakṛityâ 'tmânam evâ 'tmâ evam pravibhajaty uta
> svadhâkâravavashaṭkârau svâhâkâranamaskriyâḥ
> yâjanâdhyâpanam dânam tathai 'vâ 'huḥ pratigraham
> yajanâdhyâpane cai 'va yac câ 'nyad api kiṃcana
> janmamṛityuvivâde ca tathâ viçasane 'pi ca
> çubhâçubhamayam sarvam etad âhuḥ kriyâpatham
> prakṛitiḥ kurute devî bhavam pralayam eva ca
> divasânte guṇân etân abhyetyai 'ko 'vatishṭhate
> raçmijâlam ivâ 'dityam tattakâle niyacchati
> evam esho 'sakṛit pûrvam krîḍârtham abhimanyate
> âtmarûpaguṇân etân vividhân hṛidayapriyân
> evam etâm vikurvâṇaḥ sargapralayadharmiṇîm
> kriyâm kriyâpathe raktas triguṇâns triguṇâdhipaḥ
> kriyâm kriyâpathopetas tathâ tad iti manyate
> prakṛityâ sarvam eve 'dam jagadandhîkṛitam vibho
> rajasâ tamasâ cai 'va vyâptam sarvam anekadhâ
> evam dvandvâny athai 'tâni samâvartante nityaçaḥ
> mamai 'vai 'tâni jâyante dhâvante tâni mâm iti
>
> XII 303, 28.

»Durch den Urstoff theilt die Weltseele ihr eigenes Wesen in die Vielheit der Wesen. Unter dem Einfluss der Prakṛiti gibt sich die Seele den mannigfachen Werken und religiösen Uebungen hin. Die Seele denkt, sie sei es, welche die Mantra und andere Sprüche recitirt, sie sei es, die das Opfer darbringt, Geschenke spendet und annimmt. Die Seele betrachtet sich dem Einfluss von Geburt und Tod unterworfen und verwickelt in Streit und Kampf. Das Alles aber, so erklären die Weisen, ist der Pfad des Guten und Bösen. Denn die göttliche Prakṛiti ist es, die allen Wechsel hervorbringt. Wenn die Zeit für die allgemeine Zerstörung kommt, dann wird das Alles

in den Urstoff zurückgezogen, während der Urgeist allein bleibt, geradeso wie am Abend die Sonne ihre Strahlen zurückzieht. Wenn aber wiederum die Zeit für die Schöpfung kommt, dann schafft und breitet die Materie von neuem die Geschöpfe aus, wie die Sonne, wenn sie am Morgen ihr Licht ausgiesst. Die Weltseele ist es, die zu ihrem Vergnügen Schöpferin der mannigfachen Qualitäten wird, die ungezählt in Zahl und Art sind. Der Urgeist aber, obschon frei von allen Attributen, wird auf den Pfad der Handlungen und Wandlungen hinabgezogen als brächte er Entstehen und Vergehen aller Erscheinungen hervor, die charakterisirt sind durch die drei Qualitäten des Lichtes, der Trübung und Finsterniss. Durch die Prakṛiti wird alsdann das All in Finsterniss gehüllt. Das Weltganze erscheint verdunkelt durch die Vielheit der aus jenen Qualitäten hervorgehenden Gestalten. In dieser Weise kommen und gehen die Gegensätze der die Welt erfüllenden Erscheinungen des stofflichen Lebens.»

An anderer Stelle wird der »Schöpfer« ausdrücklich mit Buddhi und Mahân identificirt.

> sṛijaty anantakarmâṇam mahântam bhûtam agrajam
> mûrtimantam amûrtâtmâ viçvam çambhuḥ svayambhuvaḥ
> aṇimâ laghimâ prâptir îçânam jyotir avyayam
> sarvataḥ pâṇipâdam tat sarvatokshiçiromukham
> sarvataḥ çrutimalloke sarvam âvṛitya tishṭhati
> hiraṇyagarbho bhagavân esha b u d d h i r iti smṛitaḥ
> m a h â n iti ca yogeshu viriṃcir iti câ 'py ajaḥ
> sâṃkhye ca paṭhyate çâstre nâmabhir bahudhâtmakaḥ
> vicitrarûpo viçvâtma ekâkshara iti smṛitaḥ
> vṛitam nai 'kâtmakam yena kṛitam trailokyam âtmanâ
> tathai 'va bahurûpatvâd viçvarûpa iti smṛitaḥ XII 302, 15.

»Der Körperlose schafft dieses körperhafte, an Werkthätigkeit unendliche grosse Princip als das erstgeborene, alle Geschöpfe beherrschende Wesen, das nach allen Seiten Hände und Füsse, Kopf und Antlitz hat, das nach allen Seiten dieses All umhüllend im Centrum des Weltganzen steht. Dieses erhabene, aus goldenem Keim hervorgehende Wesen wird »Vernunft« (bhagavân esha buddhir iti) und »grosses Princip« (mahân iti) genannt. Im Sâṃkhya wird seine vielgestaltige Wesenheit unter vielen Namen genannt. Er heisst »der

mit vielen Gestalten Ausgerüstete« »die Seele des All«, der »eine Unvergängliche.«

Mittelst der individualisirenden Triebkraft breitet sich die Weltseele zur Mannigfaltigkeit der Einzelwesen aus. Nicht unmittelbar erzeugt die im Îçvara körperhaft gedacht kosmische »Vernunft« (buddhi) das Weltganze, sondern mit Hilfe des Ahaṃkâra. Der Ahaṃkâra ist im Mikrokosmus das individualisirende Princip, die Triebkraft, welche die einzelnen psychischen Organe in Bewegung setzt. Im Makrokosmus wird Ahaṃkâra die differenzirende Kraft, vermöge deren sich die in der »Weltvernunft« verkörperte Zeugekraft des Urstoffes entwickelt. Die individuelle Vielheit der Menschen gibt sich kund in dem persönlichen Bewusstsein des »Ich«. Im »Ich« unterscheidet sich der Eine von dem Andern. Diese unterschiedenen »Ich« sind nun nichts anders als ein Product des »Ur-Ich«, d. h. des kosmischen Ahaṃkâra, der die Vielheit hervorbringt. Dadurch, dass die kosmogonische »Vernunft« ihr individualisirendes »Ich« in unzählige »Ich« spaltet, breitet sie sich im Weltraum aus.

Nun lässt sich auch die Frage beantworten, warum überhaupt im System des Sâṃkhya das erste aus Prakṛiti fliessende Princip, das den Ahaṃkâra erzeugt, sowohl mahân »das grosse Prinzip«, als buddhi »Vernunft« genannt wird.

Die Antwort ergibt sich aus der vergleichenden Gegenüberstellung der älteren und der jüngeren Vorstellungsreihe.

| prajâpati | mahân |
|---|---|
| kâma | ahaṃkâra |
| bhûta manas-indriyâṇi | bhûta manas-indriyâni. |

Während in der älteren Upanishad-Vorstellung Prajâpati vermöge seines Wunsches (kâma) »Möchte ich Vieles sein« die Dinge schafft, erzeugt jetzt das grosse Princip mittelst des individualisirenden ahaṃkâra die Einzelwesen. Daher wird' Prajâpati schlechthin ahaṃkṛita genannt.

avyaktâd vyaktam utpannam lokasṛishṭyartham îçvarât
aniruddho hi lokeshu mahân âtme 'ti kathyate
yo 'sau vyaktvam âpanno nirmame ca pitâmaham
so 'haṃkâra iti proktaḥ sarvatejomayo hi saḥ

pṛithivî vâyur âkâçam âpo jyotiç ca pañcamam
ahaṃkâraprasûtâni mahâbhûtani pañcadhâ
mahâbhûtani sṛishṭvai 'va tân guṇân nirmame punaḥ
bhûtebhyaç cai 'va nishpannâ mûrtimantaç ca tân çriṇu
XII 340, 30.

»Aus dem unentfalteten Urstoff ging die Welt hervor, aus Îçvara die Fülle der Einzelwesen. Wenn die Weltseele, von der der höchste Geist unabhängig ist, in dem Stoft sich zum All entfaltet, so heisst sie »kosmische Triebkraft« (ahaṃkâra). Der Ahaṃkâra erzeugt die fünf Elemente, Erde, Wind, Aether, Wasser, Licht als fünftes. Hat er die fünf Elemente erzeugt, so bildet er daraus die Gestalten des Stoffes. Alle körperhaften Wesen gehen aus den Elementen hervor.«

Der Ahaṃkâra ist die eigentlich treibende Kraft, das Centrum, um das sich in drei grossen Ringen der Kreislauf des Entstehens bewegt.

Den ersten und engsten Ring bildet die Wandlung der Urkraft zur Weltvernunft. Es ist der hellste Kreis und heisst darum der »leuchtende« (taijasa). Der zweite Ring bewegt sich in der Evolution der Weltvernunft zur weltbildenden Triebkraft; er steht unter dem Zeichen der in der »Trübung« erscheinenden »Energie des Urstoffes« und heisst vaikârika »der Wandelbare«, weil er Ahaṃkâra das Grundprincip alles Wandels zum Mittelpunkt hat; der dritte Ring umfasst die Principien, die aus dem Ahaṃkâra hervorgehen und heisst bhautika, weil innerhalb seiner Sphäre sich die Elemente (bhûta), grobstoffliche und feinstoffliche, in ihren Beziehungen zu den Sinnesorganen entwickeln.

ya utpanno mahân pûrvam ahaṃkâraḥ sa ucyate
aham ity eva sambhûto dvitîyaḥ sarga ucyate
ahaṃkâraç ca bhûtâdir vaikârika iti smṛitaḥ
tejasaç cetanâ dhâtuḥ prajâsargaḥ prajâpatiḥ
devânâm prabhavo devo manasaç ca trilokakṛit
aham ity eva tat sarvam abhimantâ sa ucyate
ahaṃkâreṇâ 'harato guṇân imân
bhûtâdir evam sṛijate sa bhûtakṛit
vaikârikaḥ sarvam idam viceshṭate
svatejasâ rañjayate jagat tathâ XIV 41, 1.

»Das grosse Princip, das zuerst hervorgebracht wurde, wird persönliches Bewusstsein genannt. Wenn es sich zum »Ich« entwickelt, wird es die zweite Schöpfung genannt. Der Ahaṃkâra gilt als die Quelle aller Geschöpfe; daher heisst die zweite Schöpfung die der Umwandlungen. Er ist hell, der Träger des Selbstbewusstseins und heisst als Urquell der Geschöpfe Herr der Geschöpfe. Er ist Gott als Urquell der vernunftbegabten und göttlichen Wesen. Das »Ich« schafft die drei Welten.

Weil er denkt: Ich bin dieses All, darum heisst er Aham »Ich«. Dieses »Ich« ist »Urquell der Geschöpfe«, »Schöpfer der Wesen«. Als Princip der Wandlungen setzt das »Ich« dieses All in Bewegung, durch seine Leuchtkraft erhellt das »Ich« die Welt.«

avyaktâc ca mahân âtmâ samutpadyate pârthiva
prathamam sargam ity etad âhuḥ prâdhânikam buddhâḥ
mahataç câ 'py ahaṃkâra utpanno hi narâdhipa
dvitîyam sargam ity âhur etad buddhyâtmakam smṛitam
ahaṃkârâc ca sambhûtam mano bhûtaguṇâtmakam
tṛitîyaḥ sarga ity esha âhaṃkârika ucyate
manasas tu samudbhûtâ mahâbhûtâ narâdhipa
caturtham sargam ity etan mânasam viddhi me matam
pañcamam sargam ity âhur bhautikam bhûtacintakâḥ
çrotram tvak cai 'va cakshuç ca jihvâ ghrâṇam ca pañcamam
sargam tu shashṭham ity âhur bahucintâtmakam smṛitam
adhaḥ çrotrendriyagrâma utpadyate narâdhipa
saptamam sargam ity âhur etad aindriyakam smṛitam
ûrdhvasrotas tathâ tiryag utpadyate narâdhipa
ashṭamam sargam ityâhur etad ârjavakam smṛitam XII 310, 16.

»Aus dem Unentfalteten entsprang das grosse Princip. Das nennt man die erste Schöpfung, welche die Urmaterie zur Grundlage hat. Aus dem grossen Princip entstand das persönliche Princip. Das ist die zweite Schöpfung; sie hat die »Vernunft« zur Grundlage (buddhyâtmakam). Aus dem persönlichen Bewusstsein entstand der Centralsinn. Das ist die dritte Schöpfung und heisst »die vom persönlichen Bewusstsein bestimmte« (âhamkârika). Aus dem Centralsinn entsprangen die groben Elemente; das ist die vierte, dem Centralsinn zugeschriebene Schöpfung (mânasa); die fünfte Schöpfung ist die auf die grobstoff-

lichen Elemente gegründete Schöpfungsreihe (bhautika), die sechste Schöpfung umfasst die fünf Erkenntnissorgane, Gehör, Tastsinn, Auge, Zunge, Geruchssinn, und heisst die Schöpfung, in der sich der Centralsinn zur Vielheit der Einzelsinne entfaltet. Daraus entsteht die Gesammtheit der Sinnesobjecte; das ist die siebente Schöpfung, und sie hat zur Grundlage die feinstofflichen Sinnesobjecte. Dann kommt der nach oben sich entwickelnde Lebenshauch. Es ist die achte Schöpfung und heisst »die des geraden Pfades« (ârjava).

Eine andere Fassung entwickelt denselben Gedanken in folgender Weise.

esha vai vikriyâpannaḥ sṛijaty âtmânam âtmanâ
ahaṃkâram mahâtejâḥ prajâpatim ahamkṛitam
avyaktâd vyaktam âpannam vidyâsargam vadanti tam
mahântam câ 'py ahaṃkâram avidyâsargam eva ca
avidhiç ca vidhiç cai 'va samutpannau tathai 'kataḥ
vidyâ 'vidye 'ti vikhyâte çrutiçâstrârthacintakaiḥ
bhûtasargam ahaṃkârât tṛitîyam viddhi pârthiva
ahaṃkâreshu sarveshu caturtham viddhi vaikṛitam
vâyur jyotir athâ 'kâçam âpo 'tha pṛithivî tathâ
çabdaḥ sparçaç ca rûpam ca raso gandhas tathai 'va ca
evam yugapad utpannam daçavargam asaṃçayam
pañcamam viddhi râjendra bhautikam sargam arthavat
çrotram tvak cakshushî jihvâ ghrâṇam eva ca pañcamam
vâk ca hastau ca pâdau ca pâyur medhram tathai 'va ca
buddhîndriyâṇî cai 'tâni tathâ karmendriyâṇi ca
sambhûtâni 'ha yugapan manasâ saha pârthiva
eshâ tattvacaturviṃçâ sarvâkṛitishu vartate XII 302, 21.

»Das grosse Princip ist es, das als Schöpfer sein eigenes wandelbares Wesen durch sich selbst entwickelt; der »Allmächtige« bringt das weltschaffende persönliche Bewusstsein hervor, dessen Natur sich im »Ich« kundgibt. Das grosse Princip und den ahaṃkâra nennen die Weisen »eine Schöpfung der Täuschung« (avidyâsarga). Die aus dem persönlichen Bewusstsein hervorgehenden Principien fasst man als dritte Schöpfung im Begriffe der »Elementarschöpfung« (bhûtasarga) zusammen. Die vierte, aus den Einzelwesen bestehende Schöpfung heisst die »Schöpfung der Umwandlungen« (vaikṛita). Die groben

Elemente: Wind, Licht, Aether, Wasser, Erde, die feinen Elemente: Schall, Empfindung, Gestalt, Geschmack, Geruch, das ist ohne Zweifel die Gesammtheit der zehn Grundbestandtheile, die mit einem Male entsteht. Wisse, dass die fünfte Schöpfung die der Grundbestandtheile heisst (bhautikasarga, verschieden von bhûtasarga). Gehör, Tastsinn, Augen, Zunge, Geruch, die Sprache, Hände und Füsse u. s. w., das sind die mit dem Centralsinn zugleich entstehenden fünf Erkenntniss- und fünf Thatorgane. Das ist die Gesammtheit der vierundzwanzig Principien, die allen stofflichen Wesen innewohnen. Die Weisen, die diese Gesammtheit der stofflichen Ursachen erkennen, werden von allem Leid befreit.«

### IV. Der Körper und seine Elemente.

Die stoffliche Urkraft bietet sich in ihrer weltbewegenden Thätigkeit nicht unmittelbar dem Auge dar. Das, was der äussere Sinn wahrnimmt, sind die Elemente. Sâṃkhya zählt fünf Elemente auf.

bhûmir âpas tathâ jyotir vâyur âkâça eva ca
mahâbhûtâni bhûtânâm sâgarasyo 'rmayo yathâ
prasârye 'ha yathâ 'ngâni kûrmaḥ saṃharate punaḥ
tadvan mahânti bhûtâni yavîyaḥsu vikurvate
iti tanmayam eve 'dam sarvam sthâvarajangamam
sarge ca pralaye cai 'va tasmin nirdiçyate tathâ
mahâbhûtâni pañcai 'va sarvabhûteshu bhûtakṛit
akarot tâta vaishamyam yasmin yad anupaçyati

XII 247, 3.

»Erde, Wasser, Licht, Wind, Aether, das sind die Grundelemente aller körperlichen Wesen und gleichsam die Grundwellen des Weltmeers. Wie die Schildkröte ihre Glieder ausbreitet und zusammenzieht, so wechseln auch in allen Erzeugnissen die Grundelemente. Dieses halb flüssige, halb beharrende All bestehet aus ihnen. Der Schöpfer der Wesen lässt beim Entstehen und Vergehen in allen Wesen die fünf Elemente zur Erscheinung kommen. Dadurch bringt er jene Mannigfaltigkeit hervor, die wir überall wahrnehmen.«

Nahe verwandt mit XII, 247 ist XII 194, 5.

pṛithivî vâyur âkâçam âpo jyotiç ca pañcamam
mahâbhûtâni bhûtânâm sarveshâm prabhâvâpyayau
yataḥ sṛishṭâni tatrai 'va tâni yânti punaḥ punaḥ
mahâbhûtâni bhûtebhyaḥ sâgarasyo 'rmayo yathâ
prasârya ca yathâ 'ngâni kûrmaḥ saṃharate punaḥ
tadvad bhûtâni bhûtâtmâ sṛishṭâni harate punaḥ
mahâbhûtâni pañcai 'va sarvabhûteshu bhûtakṛit
akarot teshu vaishamyam tat tu jîvo na paçyati

»Erde, Wind, Aether, Wasser, Licht als fünftes, das sind die Grundelemente aller Wesen, ihr Anfang und Ende. Woher sie kamen, dahin kehren sie wiederum zurück; was die Wogen für das Meer, das sind die Grundelemente für die körperlichen Wesen. Wie die Schildkröte ihre Glieder ausstreckt und zurückzieht, so lässt die Seele aller Wesen die Einzelwesen aus sich hervorgehen und nimmt sie wiederum zu sich auf. Der Schöpfer schuf die fünf Elemente in allen Wesen und brachte so die Verschiedenheit hervor.«

Die Elemente heissen bald Grundstoff (mahâbhûta), bald Grobstoffe (sthûlabhûta), bald die Grundwurzeln (dhâtu). In ihrer Vereinigung (pañcasamâhâra) bilden sie den Körper (çarîra). Und weil der Körper »aus den fünf groben Elementen« (pañcabhautika) besteht, darum heisst er »grobstofflicher Körper« (sthûlaçarîra).

pṛithivî vâyur âkâçam âpo jyotiç ca pañcamam
te sametâ mahâtmânaḥ çarîram iti samjñitam

XII 339, 33.

»Erde, Wind, Aether, Wasser, Licht als fünftes, diese bilden zusammen den Körper der Seele.«

dhâtavaḥ pañcabhûteshu khaṃ vâyur jyotisho dharâ
te svabhâvena tishṭhanti viyujyante svabhâvataḥ
âkâço vâyur ûshmâ ca sneho yaç câ 'pi pârthivaḥ
esha pañcasamâhâraḥ çarîram api nai 'kadhâ

XII 219, 8.

»Die fünf Grundstoffe in den Wesen sind Aether, Luft, Licht, Erde, Wasser. Diese bestehen durch sich und lösen sich wiederum durch sich selbst auf (svabhâvena). Aether, Wind, Feuer, Wasser, Erde, die »Gesammtheit dieser Fünf« macht die zusammengesetzte Natur des Körpers aus.«

pṛithivî vâyur âkâçam âpo jyotiç ca pañcamam
mahâbhûtâni bhûtânâm sarveshâm prabbavâpyayau
sa teshâm guṇasamgbâtaḥ çarîram bharatarshabha

XII 285, 3.

»Erde, Wind, Aether, Wasser, Licht als fünftes, das sind die Grundelemente, die aller körperlichen Wesen Anfang und Ende sind. Die Gesammtheit der Eigenschaften dieser fünf Elemente bildet den Körper.

âkâçam mâruto jyotir âpaḥ pṛithvî ca pañcamî
bhâvâbhâvau ca kâlaç ca sarvabhûteshu pañcasu
antarâtmakam âkâçam tanmayam çrotram indriyam
tasya cabdam guṇam vidyân mûrtiçâstravidhânavit
caraṇam mâruâtme 'ti prâṇâprâṇau ca tanmayau
sparçanam ce 'ndriyam vidyât tatbâ sparçam ca tanmayam
tâpaḥ pâkaḥ prakâçaç ca jyotiç cakshuç ca pañcamam
tasya rûpam guṇam vidyât tâmragaur âsitâtmakam
prakledaḥ kshudratâ sneha ity apâm upadiçyate
asṛin majjâ ca yac câ 'nyat snigdbam vidyât tadâtmakam
rasanam ce 'ndriyam jihvâ rasaç câ 'pâm guṇo mataḥ
samghâtaḥ pârthivo dhâtur astbidantanakhâni ca
çmaçru roma ca keçâç ca çirâ snâyu ca karma ca
indriyam ghrâṇasamjñâtam nâsike 'ty abhisamjñitâ
gandhaç cai 've 'ndriyârtho 'yam vijñeyaḥ pṛithivîmayaḥ.

XII 252, 1.

»Aether, Wind, Licht, Wasser, Erde als das fünfte Element, Werden und Vergehen und die Zeit sind mit allen Wesen verbunden. Aetber ist der freie Raum. Aus dem Element Aether besteht das Organ des Hörens. Der Weise, der vertraut ist mit der Wissenschaft von den körperlichen Dingen, erkennt, dass der Schall die specifische Qualität des Aethers ist. Das Bewegungsorgan ist erfüllt vom Element »Wind«. Die verschiedenen Arten des Lebenshauches entspringen dem Element »Wind«. Der Tastsinn beruht auf dem Wind; Empfinden ist die Qualität des Windes. Hitze, als Verdauungselement, das Licht als Quelle der Beleuchtung, die Wärme, das Auge, alles das ist aus dem Element »Feuer« hervorgegangen. Die Qualität des Feuers ist die Farbe, die in verschiedene Arten zerfällt. Alles flüssige

gehört zum Element »Wasser«. Blut, Mark, überhaupt alle kühlen Substanzen entstammen dem Element »Wasser«. Das Geschmacksorgan hat zur Essenz das Wasser, Geschmack ist die unterscheidende Qualität des Wassers. Alle festen Substanzen bestehen aus dem Element Erde, Knochen, Zähne, Nägel, Bart, Haare, Nerven, Sehnen, Haut. Die Nase heisst Geruchsorgan. Das Object dieses Sinnes ist das unterscheidende Attribut des Elementes »Erde«.

Der Grund, weswegen blos diesen fünf Daseinsformen (bhûta) das Attribut »mahâbhûta« beigelegt wird, erörtert (XII, 184) Bhṛigu auf die Frage des Bharadvâja:

ta ete dhâtavaḥ pañca brahmâ yân asṛijat purâ
âvṛitâ yair ime lokâ mahâbhûtâbhisaṃjñitâḥ
yadâ sṛijat sahasrâṇi bhûtânâm sa mahâmatiḥ
pañcânâm eva bhûtatvam katham samupapadyate

»Wenn der Schöpfer die unzähligen Wesen alle geschaffen hat, woher kommt es, dass blos die fünf Elemente, welche er zuerst geschaffen hat und die als »grosse Elemente« die ganze Welt erfüllen, den Namen »Geschöpf« (bhûta) tragen?«

Darauf antwortet Bhṛigu:

amitânâm mahâçabdo yânti bhûtâni sambhavam
tatas tesham mahâbhûtaçabdo 'yam upapadyate
ceshṭhâ vâyuḥ kham âkâçam ûshmâgniḥ salilam dravaḥ
pṛithivî câ 'tra saṃghâtaḥ çarîram pâñcabhâutikam
ity etaiḥ pañcabhir bhûtair yuktam sthâvarajangamam
çrotram ghrâṇam rasaḥ sparço dṛishṭiç ce 'ndriyasaṃjñitâḥ

»Alle Dinge, die zur Kategorie »unendlich« gehören, tragen den Namen »gross« (mahâçabda). Deswegen werden die fünf Elemente die grossen Elemente genannt. Die Thätigkeit ist Wind. Der Schall, den man hört, ist der Aether. Die Hitze, die innerhalb des Weltenraumes, ist Feuer, die Flüssigkeit, die sie erfüllt, ist Wasser. Das Feste ist Erde. Alle Körper sind somit ein Aggregat der fünf Elemente (çarîram pañcabhautikam). Alles Bewegliche und Unbewegliche besteht aus diesen Elementen.«

Bharadvâja erhebt nun den Einwurf, dass sich die fünf Elemente keineswegs in allen Körpern finden.

pañcabhir yadi bhûtais tu yuktâḥ sthâvarajangamâḥ
sthâvarâṇâm na dṛçyante çarîre pañcadhâtavaḥ
anûshmâṇâm aceshṭânâm ghanânâm cai 'va tattvataḥ
vṛikshâṇâm no'palabhyante çarîre pañcadhâtavaḥ
na çṛiṇvanti na paçyanti na gandharasavedinaḥ
na ca sparçam vijânanti te katham pâñcabhâutikâḥ
adravatvâd anagnitvâd abhûmitvâd avâyutaḥ
âkâçasyâ 'prameyatvâd vṛikshâṇâm nâ 'sti bhautikam

»Wenn alle bewegte und leblose Materie aus den fünf Elementen zusammengesetzt ist, woher kommt es, dass keineswegs in allen unbeweglichen Wesen (acara) diese fünf Elemente wahrnehmbar sind? Bäume scheinen keine Hitze, keine Bewegung zu haben. Sie sind zusammengesetzt aus ganz feinen Atomen. Die fünf Elemente werden in den Bäumen nicht wahrgenommen. Die Bäume hören nicht, sehen nicht, riechen nicht, fühlen nicht, schmecken nicht; wie können sie da aus fünf Elementen bestehen? Ohne Flüssigkeit, ohne Feuer, ohne Erde, ohne Wind, ohne Aether gibt es für die Bäume keine elementare Zusammensetzung.« Darauf entgegnet Bhṛigu unter Bezug auf den engen Zusammenhang, der zwischen den fünf Sinnen und den fünf Elementen besteht.

ghanânâm api vṛikshâṇâm âkâço 'sti na saṃçayaḥ
teshâm pushpaphalavyaktir nityam samupapadyate
ûshmato mlâyate varṇam tvak phalam pushpam eva ca
mlâyate çîryate câ 'pi sparças tenâ 'tra vidyate
vâyv agnyaçaninirghoshaiḥ phalam pushpam viçîryate
çrotreṇa gṛihyate çabdas tasmâc chṛiṇvanti pâdapâḥ
vallî veshṭhayate vṛiksham sarvataç cai'va gacchati
na hy adṛishṭeç ca mârgo 'sti tasmât paçyanti pâdapâḥ
puṇyâpuṇyais tathâ gandhair dhûpaiç ca vividhair api
arogâḥ pushpitâḥ santi tasmâj jighranti pâdapâḥ

»Trotz der Dichtigkeit ist ohne Zweifel in den Bäumen das Element Aether. Denn unausgesetzt entfalten die Bäume Blüthen und Früchte. Sie sind von Hitze erfüllt, welche bewirkt, dass die Blätter, Rinde, Blüthe, Frucht abstirbt. Sie verdorren. In Folge des Windsturmes, des Blitzes und Donners fallen Blüthen und Früchte ab. Das beweist, dass sie das Empfindungsvermögen haben. Der Schall

wird mit dem Ohr wahrgenommen. Bäume haben ein Gehörsorgan, um den Schall zu vernehmen. Eine Schlingpflanze windet sich um den Baum und entwickelt sich nach allen Seiten. Ein Blinder aber kann seinen Weg nicht finden; darum ist es offenbar, dass die Bäume sehen. Die Bäume erneuern sich und entfalten neue Blüthen mit mancherlei Duft. Daher ist es klar, dass sie ein Geruchsorgan haben.«

> pâdaiḥ salilapânâc ca vyâdhînâm ca 'pi darçanât
> vyâdhipratikriyatvâc ca vidyate rasanam drume
> vaktreṇo 'tpalanâlena yatho 'rdhvam jalam âdadet
> tathâ pavanasaṃyuktaḥ pâdaiḥ pibati pâdapaḥ
> sukhaduḥkhayoç ca grahaṇâc chinnasya ca virohaṇât
> jîvam paçyâmi vṛikshâṇâm acaitanyam na vidyate
> tena taj jalam âdattam jarayaty agnimârutau
> âhârapariṇâmâc ca sneho vṛiddhiç ca jâyate
> jangamânâm ca sarveshâm çarîre pañcadhâtavaḥ
> pratyekaçaḥ prabhidyante yaiḥ çarîram viceshṭate

»Sie trinken Wasser mittelst der Wurzeln. Sie erkranken an mancherlei Krankheiten. Daraus folgt, dass sie einen Tastsinn haben. Wie ein Mensch mittelst eines Rohres Wasser einsaugt, so schlürfen die Bäume durch die Wurzeln das Wasser ein, kraft des im Innern regsamen Windes. Sie sind zugänglich der Freude und dem Leid; sie wachsen wieder, wenn sie auch beschnitten werden. Daraus entnehme ich, dass die Bäume Leben haben. Die Bäume sind nicht leblos. Feuer und Wind bewirken, dass das Wasser, das aufgesogen wird, innerlich verarbeitet wird. In dem Maasse als die Pflanzen Wasser in sich aufnehmen, wachsen und gedeihen sie. Sie erlangen die Qualität der Feuchtigkeit. In den Körpern aller lebenden Wesen kommen die fünf Elemente vor. Das Verhältniss, in dem die Elemente auftreten, ist in den einzelnen Körpern verschieden.«

Alle Elemente sind also im Körper vorhanden. Aber die Erscheinungen des Lebens gehen von einem andern Princip aus. Die Elemente sind lediglich das Substrat. Das belebende und bewegende Princip ist die Seele. Die Macht der Bewegung, welche in Prakṛiti ihren Urquell hat, kommt zur Entfaltung in der Seele als dem Princip aller Thätigkeit. Was ist die Seele? Mit dieser Frage geht das kosmologische Problem in das psychologische Problem über.

Ausgegangen war die Speculation vom Begriffe des Karman. Woher kommt jene stoffliche Bewegung, in der sich das All zur Mannigfaltigkeit der individuellen Wesen entwickelt? Dieses kosmologische Problem wurde in Prakṛiti beantwortet. Aus Prakṛiti geht die Weltseele als Inbegriff aller makrokosmischen Kräfte hervor.

Nunmehr richtet sich die Aufmerksamkeit auf das Wirken der Weltseele. In der Untersuchung der makrokosmischen Thätigkeit der Seele kehrte die Speculation zu der Vorstellung zurück, von der sie ausgegangen war, dass das Weltganze ein einheitliches, von einem Lebenshauch erfülltes Wesen darstellt. In dem Organismus des Menschen hatte sie den Organismus des Weltalls erfasst und erforscht. Wie sich ihr nun die Gesammtheit der makrokosmischen Principien, die das Sâṃkhya darstellt, aus dem mikrokosmischen Organismus ergeben hatten, so begann sie jetzt das gesammte Wirken der makrokosmischen Seele in dem der mikrokosmischen Seele zu untersuchen. Es ist derselbe Gedanke, der jetzt von dem Ganzen auf den Theil, d. h. von dem, aus Körper und Seele bestehenden Lebewesen, auf die Seele als das belebende Princip des körperlichen Elementes übertragen wird. Um das innerste Wesen der kosmischen Lebenskraft kennen zu lernen, brauchen wir uns nur der eigenen und individuellen Lebenskraft zuzuwenden. Die mikrokosmische Seele entspringt aus der makrokosmischen Seele als deren vollkommenstes Abbild. So begann die Speculation in den Organen der Einzelseele die der Weltseele zu untersuchen.

---

Drittes Kapitel.

## Das psychologische Problem.

### I. Das Wesen des Lebensprincips.

In der älteren Periode hiess die Lebenskraft prâṇa »Lebenshauch«. An die Stelle von prâṇa tritt jetzt Jîva.

Die »Seele« heisst jîva als »das bewegende und belebende Princip« (sa ceshṭayate jîvayate ca sarvam). Sie wird als »ein über-

sinnliches Feuer beschrieben, das die Körper durchdringt« (mânaso 'gniḥ çarîreshu jîvaḥ).

Ferner heisst die individuelle Seele kshetrajña im Gegensatze zum Körper (kshetra), dehî oder çarîrîr »Träger des Körpers.«

kshetrâṇi hi çarîrâṇi bîjam câ 'pi çubhâçubham
tâni vetti sa yogâtmâ tataḥ kshetrajña ucyate

XII 350, 5.

»Der Körper ist das Feld, der Same das Gute und Böse. Weil die Seele den Stoff (kshetram) kennt, darum heisst sie kshetrajña«.

Als »kshetrajña« ist jîva die aus den stofflichen guṇa gewirkte Hülle des absoluten Geistes.

ushṇîshavân yathâ vastrais tribhir bhavati samvṛitaḥ
samvṛito 'yam tathâ dehî satvarâjasatâmasaiḥ

»Die Seele wird von den drei aus Licht, Trübung, Finsterniss bestehenden Guṇa wie mit einem dreifachen Gewande umhüllt.«

Wenn es ferner (XII 187) heisst:

âtmâ kshetrajña ity uktaḥ saṃyuktaḥ prâkṛitair guṇaih

so ist dies nur eine Variante der Sätze, die uns XII 241, 20 das Wesen der individuellen Seele als Princip des Lebens und der Thätigkeit (jîvayate, ceshṭayate) beschreiben.

Die Seele ist daher das Princip der Thätigkeit und Bewegung. Sie ist es, welche als Einzelseele das Individuum, als Weltseele das Universum bewegt. Ihrem innersten Wesen nach ist sie »Leben« (jîvam âtmaguṇa). Ihre vitalen Grundkräfte sind die drei Qualitäten des Lichtes, der Trübung, der Finsterniss (jîvâtmakâni rajaḥ satvam tamas). Unter diesen Gesichtspunkten beschreibt uns III 213, 18 = XII 214, 18 das Wesen der Seele.

jîvâtmakâni jânîhi rajaḥ satvam tamas tathâ
jîvam âtmaguṇam viddhi tathâ 'tmânam parâtmakam
sacetanam jîvaguṇam vadanti
sa ceshṭate ceshṭayate ca sarvam
tataḥ param kshetravido vadanti
prâkalpayad yo bhuvanâni sapta

In allen diesen Beschreibungen erscheint die Seele als Princip der Thätigkeit. Leben und Bewegung gehen von ihr aus. Aber

obschon die Seele das bewegende Princip des Körpers ist, so gehört ihr Wesen doch dem Bereiche desselben Urstoffes an, aus dem die Elemente des Körpers hervorgehen. Nur dadurch unterscheiden sich Seele und Körper, dass erstere einen feinstofflichen Körper (sûkshmaçarîra) bildet, während letzterer ein grobstoffliches Aggregat (sthûlaçarîra) darstellt.

Als feiner Körper wird uns die empirische Seele in folgenden Ausführungen beschrieben:

çarîrâd vipramuktam hi sûkshmabhûtam çarîriṇam
karmabhiḥ paripaçyanti çâstroktaiḥ çâstravedinaḥ
yathâ marîcyaḥ sahitâç caranti
sarvatra tishṭhanti na dṛiçyamânâḥ
dehair vimuktâni caranti lokâns
tathai 'va satvâny atimânushâṇi
pratirûpam yathai 'vâ 'psu tâpaḥ sûryasya lakshyate
satvavatsu tathâ satvam pratirûpam sa paçyati
tâni sûkshmâṇi satvâni vimuktâni çarîrataḥ
svena satvena satvajñâḥ paçyanti niyatendriyâḥ

XII 253, 1.

»Die Weisen vermögen mittelst der vom Çâstra vorgeschriebenen Uebungen die feinstoffliche Seele (sûkshmabhûtam çarîriṇam), welche vom Körper getrennt ist, zu schauen. Wie die Strahlen der Sonne in dichten Massen durch den Aether sich ausbreiten und überall im Weltenraum ihre Wirksamkeit zeigen, ohne jemals mit dem blossen Auge wahrnehmbar zu sein, ebenso streifen die vom Körper gelösten, feinstofflichen Seelen überall umher, während sie dem blossen Auge unzugänglich sind. Wie das Spiegelbild der Sonnenscheibe im Wasser sichtbar wird, in der gleichen Weise sehen die Yogin das Spiegelbild der Seele in allen Wesen. Die Weisen, deren Herz geläutert, schauen vermöge ihrer eigenen Natur die feinstofflichen, vom Körper gelösten Seelen.«

indriyâṇy eva budhyante svadehe dehinâm nṛipa
kâraṇâny âtmanas tâni sûkshmaḥ paçyati tais tu saḥ
âtmanâ viprahîṇâni kashṭhakuḍyasamâni tu
vinaçyanti na saṃdehaḥ phenâ iva mahârṇave
indriyaiḥ saha suptasya dehinaḥ çatrutâpana

sûkshmaç carati sarvatra nabhasî 'va samîraṇaḥ
sa paçyati yathânyâyam sparçân pṛiçati vâ nibho
budhyamâno yathâ pûrvam akhilene 'ha bhârata
indriyâṇî 'ha sarvâṇi sve sve sthâne yathâvidhi
anîçatvât pralîyante sarpâ hatavishâ iva XII 301, 86.

»Die Erkenntnissorgane, welche den körperhaften Wesen gegeben sind, sind die Werkzeuge der Seele. Durch sie nimmt die feinstoffliche Seele die Dinge wahr. Sind die Sinnesorgane von der Seele getrennt, so sind sie leblos wie ein Stück Holz, sie verschwinden wie der Schaum der Meereswogen. Wenn der Mensch in Schlaf versinkt, dann streift die feinstoffliche Seele überall umher (sûkshmaç carati), wie der Wind im Aether. Die feinstoffliche Seele fährt fort während des Schlafes die Gegenstände mit dem Gesichtssinn zu schauen, mit dem Tastsinn zu fühlen, ganz so als wäre der Mensch im wachen Zustande. Die äusseren Sinnesorgane aber verbleiben an ihrer Stelle wie leblos, so lange von ihnen die (umherschweifende) Seele getrennt ist; sie sind den Schlangen vergleichbar, die des Giftes beraubt sind.«

Die Seele, welche das Princip der Lebensthätigkeit bildet, ist also ein körperliches, aus einer feinstofflichen Substanz bestehendes Wesen. Welcher Art ist diese feinstoffliche Substanz? Diese Frage führt uns zu dem unterscheidenden Wesen von Körper und Seele, wie es in dem Gegensatz der feinstofflichen (sûkshmabhûta) und grobstofflichen Elemente (sthûlabhûta) entwickelt wurde.

Die feinstofflichen Elemente entspringen als der Feingehalt aus den grobstofflichen Elementen, um sich mit den fünf Organen der sinnlichen Wahrnehmung zu verbinden und sie in Thätigkeit zu setzen. So sind sie die Brücke zwischen Aussenwelt und Innenwelt des Individuums. Ihre Namen sind çabda »Schall«, sparça »Empfinden« rûpa »Farbe«, rasa »Geschmack«, gandha »Geruch«. Nach indischer Auffassung sind »Schall«, »Farbe«, »Geschmack« ein feiner ätherischer Stoff, sodass es eigentlich heissen müsste »Schallstoff«, »Geschmackstoff«, »Farbstoff« u. s. w. Jedem Element wohnt also eine specifische Qualität innen, die ausschliesslich dieses und kein anderes Organ in Thätigkeit setzt. Diese Qualität ist ein feinstoffliches Element; sie bildet den Grundstoff, der das specifische Wesen

des Elementes ausmacht. Es gibt einen Gesichts-Grundstoff, einen Gehör- und Geschmack- Tast-, Geruchs-Grundstoff.

> tadvat somaguṇâ jihvâ gandhas tu pṛithivîguṇaḥ
> çrotram nabhoguṇam cai 'va cakshur agner guṇas tathâ
> sparçam vâyuguṇam vidyât sarvabhûteshu sarvadâ
>
> XII 210, 34.

»Die specifische Qualität des Wassers ist der Geschmacksfeinstoff, die der Erde der Geruchsfeinstoff, die des Aethers der Schall, die des Feuers der Gesichtsfeinstoff, die des Windes der Feinstoff der Berührung. Diese Feinstoffe finden sich in allen Wesen.«

> ahaṃkârât prasûtâni mahâbhûtâni pañca vai
> pṛithivî vâyur âkâçam âpo jyotiç ca pañcamam
> teshu bhûtâni yujyante mahâ bhûteshu pañcasu
> te çabdasparçarûpeshu rasagandhakriyâsu ca
>
> XIV 40, 9.

»Fünf Grundelemente werden aus dem differenzirenden Princip (ahaṃkâra) erzeugt, Erde, Wind, Aether, Wasser, Licht als fünftes. Die körperlichen Wesen sind dieser fünf Grundstoffe theilhaftig; die Grundstoffe aber entsprechen den feinstofflichen Elementen des Schalles, der Empfindung, des Lichtes, des Geschmackes, des Geruchs.«

> çabdalakshaṇam âkâçam vâyus tu sparçalakshaṇaḥ
> jyotishâm lakshaṇam rûpam âpaç ca rasalakshaṇâḥ
> dhâriṇî sarvabhûtânâm pṛithivî gandhalakshaṇâ
> svaravyañjanasaṃskârâ bhâratî çabdalakshaṇâ XIV 43, 22.

»Der Aether hat den Feinstoff des Schalles, der Wind den des Gefühls, das Feuer den des Lichtes, das Wasser den des Geschmackes, die Erde, welche Trägerin aller Wesen ist, den des Geruches, die Sprache, welche das unterscheidende Merkmal des Schalles hat, bringt durch den Ton die Gedankenbilder hervor.«

Wenn daher das Epos die feinstofflichen Elemente in ihren Beziehungen zu den Sinnen: artha, indriyârtha, vishaya nennt, so drückt diese Terminologie »Inhalt der Sinneswahrnehmung« deren eigenstes Wesen aus, insofern die Feinstoffe der Elemente es sind, welche in die Organe der sinnlichen Wahrnehmung eintreten, und dadurch, dass sie dieselben erfüllen, die Sinne in Thätigkeit setzen und mit der

6*

Aussenwelt verbinden. Indriyârtha als Gegenstand der Erkenntniss ist also gleichbedeutend mit »Grundstoff« (tanmâtra). Çabda ist der Ton-Grundstoff, Sparça der Tast-Grundstoff, Rûpa der Farb-Grundstoff, Rasa der Geschmacks-Grundstoff, Gandha der Geruchs-Grundstoff; daher die Bezeichnung vishaya. Diese Grundstoffe sind die unterscheidenden Qualitäten der groben Elemente, und mit Bezug darauf heisst es (XIV 50, 34): pṛithaktvena hi bhûtânâm vishayâ vai guṇâḥ smṛitâḥ. Der Zusammenhang wird ausgedrückt in dem Satze:

mahatsu bhûteshu vasanti pañca
pañcendriyârthâç ca tathe 'ndriyeshu XII 202, 21.

Den fünf mahâbhûta stehen also fünf sûkshmabhûta zur Seite. Der Schall ist jener Feintheil (indriyârtha), durch welchen das Gehör in Thätigkeit tritt, der Geschmack, durch welchen der Geschmackssinn, das Licht, durch welchen das Auge, der Geruch, durch welchen der Geruchssinn, das Gefühl, durch welches der Tastsinn erregt wird. Wir erhalten eine dreifache, aus je fünf Gliedern bestehende Kette der grobstofflichen Elemente, der feinstofflichen Elemente, der Sinnesorgane.

| | | |
|---|---|---|
| âkâça | çabda | çrotra |
| âpas | rasana | jihvâ |
| agni | rûpa | cakshus |
| pṛithivî | gandha | nâsikâ |
| vâyu | sparça | tvak |

Aber in dem Bilde dieser drei sich entsprechenden Reihen ist der Zusammenhang zwischen Aussenwelt und Innenwelt noch keineswegs erschöpfend dargelegt. Die Speculation musste und wollte sich Rechenschaft geben über die Thatsache, dass das eine Element von zwei, das andere Element gar von drei und vier Sinnen wahrgenommen werden konnte. Warum z. B. kann das Element »Erde« nicht blos von dem Tastsinn, sondern auch von dem Gesichts- und Geruchssinn, ja selbst von dem Geschmackssinn erfasst werden? Wenn es richtig ist, dass die Erkenntniss mittelst der feinstofflichen Elemente zustande kommt, welche von dem grobstofflichen Elemente ausgehen und im Sinnesorgan ein Bild eindrücken, dann muss das Element »Erde« die entsprechenden Feintheile aller jener Organe enthalten. Wie aber ist das möglich? Die Speculation beantwortet,

diese Frage in dem Satz, dass die grobstofflichen Elemente neben dem ihnen eigenthümlichen feinstofflichen Element auch andere sûkshmabhûta je nach der Reihenfolge besitzen, in der sie von einander abgeleitet werden. Der Aether (âkâça) besitzt nur einen Feinstoff, den des Schalles, weil er unmittelbar aus dem Princip des persönlichen Bewusstseins (ahaṃkâra) hervorgeht, der Wind (vâyu), zwei Feinstoffe, den ihm eigenen des Empfindens, und den des Aethers, aus dem er entspringt. Daher heisst der Aether »einfach« (ekaguṇa), der Wind »zweifach« (dviguṇa), das Feuer »dreifach« (triguṇa) u. s. w.

Das erste Element âkâça enthält nur einen »Feintheil« (sûkshmabhûta), nämlich das Element des Schalles, und heisst daher »ekaguṇa« »mit einer Qualität behaftet«.

| | | |
|---|---|---|
| âkâça | ekaguṇa | çabda |
| vâyu | dviguṇa | çabda<br>sparça |
| agni | triguṇa | çabda<br>sparça<br>rûpa |
| âpas | caturguṇa | çabda<br>sparça<br>rûpa<br>rasa |
| pṛithivî | pañcaguṇa | çabda<br>sparça<br>rûpa<br>rasa<br>gandha |

Das Element »Erde« ist demnach von allen fünf Sinnen nach indischer Theorie wahrnehmbar. Das setzt voraus, dass sie die feinstofflichen Bestandtheile enthält, welche einem jeden der fünf Sinne entsprechen. Der Erde kommen die fünf Feinstoffe zu. Weil sie als letztes Element entsteht, nimmt sie die Grundbestandtheile aller vorausgehenden Elemente auf. Das Element »Wasser« ist Gegenstand vierfacher Wahrnehmung das Element »Feuer« dreifacher, das Element

»Wind« zweifacher, das Element »Raum« Gegenstand einer Art der Wahrnehmung.

> tatrai 'kaguṇam âkâçam dviguṇo vâyur ucyate
> triguṇam jyotir ity âhur âpaç câ 'pi caturguṇâḥ
> pṛithvî pañcaguṇâ jñeyâ carasthâvarasaṃkulâ
> sarvabhûtakarî devî çubhâçubhanidarçinî
> çabdaḥ sparças tathâ rûpam raso gandhaç ca pañcamaḥ
> ete pañcaguṇâ bhûmer vijñeyâ dvijasattamâḥ
> pârthivaç ca sadâ gandho gandhaç ca bahudhâ smṛitaḥ
> tasya gandhasya vakshyâmi vistareṇa bahûn guṇân
> ishṭaç câ 'nishṭagandhaç ca madhuromlaḥ kaṭus tathâ
> nirhârî samhataḥ snigdho rûksho viçada eva ca
> evam daçavidho jñeyaḥ pârthivo gandha ity uktaḥ
> çabdaḥ sparças tathâ rûpam dravaç câ 'pâm guṇâḥ smṛitâḥ
> rasajñânam tu vakshyâmi rasas tu bahudhâ smṛitaḥ
> madhuro 'mlaḥ kaṭus tiktaḥ kashâyo lavaṇas tathâ
> evam shaḍvidhavistâro raso vârimayaḥ smṛitaḥ
> çabdaḥ sparças tathâ rûpam triguṇam jyotir ucyate
> jyotishaç ca guṇo rûpam rûpam ca bahudhâ smṛitam
> çuklam kṛishṇam tathâ raktam nîlam pîtâruṇam tatha
> hrasvam dîrgham kṛiçam sthûlam caturastram tu vṛittavat
> evamdvâdaçavistâram tejaso rûpam ucyate
> vijñeyam brâhmaṇair vṛiddhair dharmajñaiḥ satyavâdibhiḥ
> çabdasparçau ca vijñeyau dviguṇo vâyur ucyate
> vâyoç câ 'pi guṇaḥ sparçaḥ sparçaç ca bahudhâ smṛitam
> rûkshaḥ çîtas tathai 'vo 'shṇaḥ snigdho viçada eva ca
>
> XIV 50, 38.

»Unter den Elementen besitzt der Aether ein Attribut, der Wind zwei. Das Licht hat drei Attribute, Wasser vier, die Erde als Trägerin des belebten und unbelebten Stoffes fünf. Die Erde ist die fruchtbare Mutter aller körperlichen Wesen und trägt in ihrem Schoosse alles, was die Sinne erfreut und schmerzt. Schall, Empfindung, Farbe, Geschmack, Geruch, das sind die fünf Qualitäten der Erde. Der Geruch ist ein wesenhaftes Attribut der Erde und zerfällt in verschiedene Arten. Ich will dir aufzählen die verschiedenen Arten des Geruches. Es gibt angenehmen und unangenehmen, süssen,

sauren, stechenden, trockenen, öligen u. s. w. Geruch. Im Ganzen sind es zehn Arten. Schall, Empfindung, Farbe, Geschmack sind die Attribute des Wassers. Es gibt verschiedene Arten von Geschmack, süssen, sauren, stechenden, bitteren, salzigen Geschmack. Im Ganzen sind es sechs Arten. Schall, Empfindung, Farbe sind die drei Attribute des Lichtes, Farbe ist das unterscheidende Attribut des Lichtes und besteht aus verschiedenen Arten. Weiss, schwarz, roth, blau, gelb, grau u. s. w., im Ganzen zwölf, das sind die Arten der Farben. Von den nach Weisheit strebenden, der Wahrheit dienenden Brahmanen soll dies erkannt werden. Schall und Empfindung sind die zwei Qualitäten des Windes. Die Empfindung zerfällt in verschiedene Arten; es gibt harte, weiche, zarte, angenehme, unangenehme u. s. w. Empfindungen, im ganzen zwölf Arten. Der Aether hat nur ein Atribut, nämlich das des Schalles. Ich will dir von den zahlreichen Arten des Schalles berichten. Sie heissen: Shaḍaja, Ṛishabha, Gândhâra, Madhyama, Pancama, Nishâda, Dhaivata. Es gibt einen angenehmen und unangenehmen, harten und weichen Schall mit vielerlei Spielarten. Der Schall, der aus dem Aether entsteht, besitzt zwölf Arten.«

gandhaḥ sparço raso rûpam çabdaç câ 'tra guṇâh smṛitâḥ
tasya gandhasya vakshyâmi vistarâbhihitân guṇân
ishṭaç câ 'nishṭagandhaç ca madhuraḥ kaṭur eva ca
nirhârî saṃhataḥ snigdho rûksho viçada eva ca
evam navavidho jneyaḥ pârthivo gandhavistaraḥ
iyotiḥ paçyati cakshurbhyâm sparçam vetti ca vâyunâ
çabdaḥ sparçaç ca rûpam ca rasaç câ 'pi guṇâḥ smṛitâḥ
rasajñânam tu vakshyâmi tan me nigadataḥ çṛiṇu
raso bahuvidhaḥ prokta ṛishibhiḥ prathitâtmabhiḥ
madhuro lavaṇas tiktaḥ kashâyo 'mlaḥ kaṭus tathâ
esha shaḍvidhavistâro raso vârimayaḥ smṛitaḥ
çabdaḥ sparçaç ca rûpam ca triguṇam jyoti ruçyate
jyotiḥ paçyati rûpâṇi rûpam ca bahudhâ smṛitam
çuklaḥ kṛishṇas tathâ raktaḥ pîto nîlâruṇas tathâ
kaṭhinaç cikkaṇaḥ çlakshṇaḥ picchilo mṛidudâruṇaḥ
evam shoḍaçavistâro jyotîrùpa guṇaḥ smṛitaḥ
çabdasparçau ca vijñeyau dviguṇo vâyur ity uta
vâyavyas tu guṇaḥ sparçaḥ sparçaç ca bahudhâ smṛitaḥ

ûshṇaḥ çîtaḥ sukho duḥkhaḥ snigdho viçada eva ca
tathâ kharo mṛidû rûksho laghur gurutaro 'pi ca
evam dvâdaçadhâ sparço vâyavyo guṇa ucyate
tatrai 'kaguṇam âkâçam çabda ity eva tat smṛitam
tasya çabdasya vakshyâmi vistaram vividhâtmakam
shaḍjaṛishabhagândhârau madhyamo dhaivatas tathâ
pañcamaç câ 'pi vijñeyos tathâ câ 'pi nishâdavân
esha saptavidhaḥ prokto guṇa âkâçasambhavaḥ XII 184, 27.

»Geruch, Empfindung, Geschmack, Farbe, Schall gelten als die Qualitäten alles belebten und unbelebten Stoffes. Ich will dir zuerst sprechen von den verschiedenen Arten des Geruchs. Es gibt angenehmen, unangenehmen, süssduftenden, stechenden, trockenen u. s. w. Geruch. Im Ganzen sind es neun Arten, in die der Geruch als Grundeigenschaft der Erde zerfällt. Das Licht wird mittelst der Augen erkannt. Schall, Empfindung, Licht, Geschmack sind die Qualitäten des Wassers. Ich will dir nun erzählen von der Wahrnehmung des Geschmacksinnes. Die erhabenen Weisen nennen verschiedene Arten des Geschmacksinnes. Es gibt süssen, sauren, salzigen, bittern, scharfen, stechenden Geschmack. Diese sechs Arten von Geschmack gehören zu dem Element Wasser. Das Licht vermittelt die Wahrnehmung der Gestalt. Es gibt verschiedene Arten der Gestalt, kurze, lange, dicke, viereckige, runde, weisse, schwarze, rothe, blaue, gelbe, röthliche, harte, weiche, öligte, sanfte, düstere, helle Gestalten. Sechszehn Arten bilden die Qualität des Lichtes. Die Qualität des Windes ist Empfindung. Es gibt verschiedene Arten von Empfindung, warme, kalte, angenehme, unangenehme, brennende, milde, sanfte, leichte und schwere Empfindung. Schall und Empfindung sind die zwei Qualitäten des Windes. Elf besondere Arten gehören zur Qualität des Windes. Der Aether hat nur eine Qualität, die des Schalles. Es gibt verschiedene Arten von Schall; man zählt sieben Arten: Shaḍaja, Rishabha, Gândhâra, Madhyama. Dhaivata, Pancama, Nishâda. Diese sieben Arten gehören zur Qualität des Schalles.«

Der engere Zusammenhang zwischen: mahâbhûta, sukshmabhûta, indriya wird in besonders charakteristischer Weise vorgeführt in dem Begriff von adhibhûta, adhyâtma, adhidaivata. Insofern jedes Element eine besondere Beziehung zum Stoff hat, heisst es adhibhûta. In

seiner Beziehung zum geistigen Element (Âtma) wird es adhyâtma, zum Götterkreis, adhidaivata genannt.

| Bhûta, | Adhibhûta, | Adhyâtma, | Adhidaivata |
|---|---|---|---|
| âkâça | çabda | çrotra | diças |
| vâyu | sparça | tvak | vidyut |
| jyotiḥ | rûpa | cakshuḥ | sûrya |
| âpas | rasaḥ | jihvâ | somaḥ |
| pṛithivî | gandha | ghrâṇa | vâyu |

âkâçam prathamam bhûtam çrotram adhyâtmam ucyate
adhibhûtam tathâ çabdo diças tatrâ 'dhidaivatam
dvitîyam mâruto bhûtam tvag adhyâtmam ca viçrutâ
sprashṭavyam adhibhûtam ca vidyut tatrâ 'dhidaivatam
tṛitîyam jyotir ity âhuḥ cakshur adhyâtmam ucyate
adhibhûtam tato rûpam sûryas tatrâ 'dhidaivatam
caturtham âpo vijñeyam jihvâ câ 'dhyâtmam ucyate
adhibhûtam rasaç câ 'tra somas tatrâ 'dhidaivatam
pṛithivî pañcamam bhûtam ghrâṇaç câ 'dhyâtmam ucyate
adhibhûtam tathâ gandho vâyus tatrâ 'dhidaivatam
adhyâtamam mana ity âhuḥ pañcabhûtâtmacârakam
adhibhûtam ca saṃkalpaç candramâç ca 'dhidaivatam
ahaṃkâras tathâ 'dhyâtmam sarvasaṃsârakârakam
abhimâno 'dhibhûtam ca rudras tatrâ 'dhidaivatam
adhyâtmam buddhir ity âhuḥ shaḍindriyavicâriṇî
adhibhûtam tu mantavyam brahmâ tatrâ 'dhidaivatam

XIV 42, 18.

»Der Aether ist das erste Element; verbunden mit der Seele heisst er Gehör, verbunden mit dem feinstofflichen Element heisst er Schall, über ihm walten als Gottheit die vier Weltzonen. Das zweite Element ist der Wind, verbunden mit der Seele heisst er Empfindungsorgan, als feinstoffliches Element heisst er Berührung. Der Blitz waltet über ihm als Gottheit. Das dritte Element ist das Licht, verbunden mit der Seele heisst es Gesichtsorgan, als Feinstoff heisst es Farbe. Die Sonne ist die Schutzgottheit. Das vierte Element ist das Wasser, verbunden mit der Seele heisst es Zunge oder Geschmacksorgan, als Feinstoff heisst es Geschmack. Die Schutzgottheit ist der Mond. Das fünfte Element ist die Erde, Geruchsorgan heisst

sie, wenn belebt von der Seele, Geruch als Feinstoff. Die Schutzgottheit ist der Wind.

»Der innere Sinn ist es, der verbunden mit der Seele in allen Einzelsinnen thätig ist. In Bezug auf die Sinnesobjecte heisst der innere Sinn Organ der Ueberlegung; die Schutzgottheit ist der Mond. Das persönliche Bewusstsein ist es, das durch die Seele aller Wesen Kreislauf bewirkt (sarvasaṃsârakâraka). Wahnvorstellung heisst der Ahaṃkâra in Bezug auf die Objecte. Die Schutzgottheit ist Rudra. Die Vernunft ist es, die in der Seele die sechs Sinnesorgane zur Thätigkeit bringt. In Verbindung mit den Elementen wird die Seele selbst das zu erkennende Object, Brahman ist die Schutzgottheit.«

In ähnlicher, zum Theil wörtlich übereinstimmender Fassung begegnet uns dieselbe Vorstellung XII 313.

Der Jîva besteht also aus Theilen. Davon sind Organe des Lebens im eigentlichen Sinne die fünf Thatorgane, die fünf Sinnesorgane und das die drei Functionen von manas, ahaṃkâra, buddhi umfassende innere Organ. Indem sie in Thätigkeit treten und sich umwandeln, bilden sie das eigentliche Leben der Seele. Die fünf feinstofflichen Elemente sind nur das Substrat dieser Organe und ihrer wechselnden Thätigkeit, der »Indriya« und ihrer »Vikâra«. Das Leben der Seele besteht in der Umwandlung. Da nun den elf Organen entsprechend elf Umwandlungen des bewegenden, empfindenden, erkennenden Princips gezählt werden, so wird die Seele, »in elf Umwandlungen sich bethätigend« (ekâdaçavikârâtmâ), genannt:

ekâdaça ca yâny âhur indriyâṇi viçeshataḥ
ahaṃkârât prasûtâni tâni vakshyâmy aham dvijâḥ
çrotram tvak cakshushî jihvâ nâsikâ cai 'va pañcamî
pâdau pâyur upasthaç ca hastau vâg daçamî bhavet
indriyagrâma ity esha mana ekâdaçam bhavet

XIV 42, 12.

»Jene elf Sinnesorgane, welche die Weisen aufzählen und die aus dem persönlichen Bewusstsein hervorgehen, will ich dir nennen: Gehör, Tastsinn, Auge, Zunge, Nase als das fünfte Erkenntnissorgan, die Füsse, Hände, das Zeugungsorgan, das Entleerungsorgan, das Sprachorgan als das zehnte. Diese Gesammtheit der Sinne bildet mit dem Centralorgan das aus elf Organen bestehende Aggregat.«

buddhîndriyâṇi pañcâ 'huḥ pañca karmendriyâṇi ca
çrotrâdîny api pañcâ 'hur buddhiyuktâni tattvataḥ
aviçeshâni câ 'nyâni karmayuktâni yâni tu
ubhayatra mano jñeyam buddhis tu dvâdaçî bhavet
ity uktânî 'ndriyâṇy etâny ekâdaça yathâkramam

»Man nennt fünf Erkenntniss- und fünf Thatorgane. Gehör, Gesichtssinn, Geruchssinn, Tastsinn, Geschmackssinn bilden die Fünfzahl der Erkenntnissorgane. Die fünf anderen Organe sind ohne Unterschied mit der Thätigkeit verbunden. In beiden Gruppen ist thätig der Centralsinn als elftes, die Vernunft als zwölftes Organ. In dieser Weise werden die elf Sinne der Reihe nach aufgezählt.«

adhishṭhâtâ mano nityam bhûtânâm mahatâm tathâ
buddhir aiçvaryam âcashṭe kshetrajñaç ca sa ucyate
indriyâṇi mano yunkte sadaçvân iva sârathiḥ
indriyâṇi mano buddhiḥ kshetrajñe yujyate sadâ
mahad açvasamâyuktam buddhisaṃyamanam ratham
samâruhya sa bhûtâtmâ samantât paridhâvati
indriyagrâmasaṃyukto manaḥ sârathir eva ca
buddhisaṃyamano nityam mahân brahmamayo rathaḥ
XIV 51, 1 = III 211, 22.

Die Thatorgane heissen Reden (vâc), Greifen (pâṇi), Gehen (pâda), Entleeren (pâyu) und Zeugen (upastha). Die Thätigkeit derselben wird uns XII 219, 20 = XII 275, 19 beschrieben:

pañcajñânendriyâṇy uktvâ manaḥçashṭhâni cetasi
balaçashṭhâni vakshyâmi pañcakarmendriyâṇi tu
hastau karmendriyam jñeyam atha pâdau gatîndriyam
prajanânandayoḥ çepho nisarge pâyur indriyam
vâk ca çabdaviçeshârtham iti pañcânvitam viduḥ

Die Seele ist demnach als stoffliches Wesen nicht einfach, sondern zusammengesetzt. Als Princip der Thätigkeit ist sie nichts anderes, als ein Aggregat jener feinstofflichen Organe und Elemente, vermöge deren der Mensch ein bewegendes, empfindendes, erkennendes Wesen ist. Sie besteht aus Theilen, die nicht weniger dem Urstoff entspringen, als die »groben Elemente«, aus denen der Körper zusammengesetzt ist. Daher heisst die Seele bald das aus sechszehn

Theilen, bald das aus siebenzehn oder achtzehn Theilen bestehende Aggregat (shoḍaçaka, saptadaçaka, ashṭâdaçaka). Diese Theile sind einestheils die drei Organe des inneren Sinnes: Vernunft (buddhi), Princip des persönlichen Bewusstseins (ahaṃkâra), Centralsinn (manas), anderentheils die fünf Organe der sensitiven Erkenntniss (buddhîndriya) und die fünf Organe der Thätigkeit (karmendriya). In diesem Sinne spricht das epische Sâṃkhya von einem aus siebenzehn Theilen bestehenden Aggregat.

karmâtmâ tv aparo yo 'sau mokshabandhaiḥ sa yujyate
sa saptadaçakenâ 'pi râçinâ yujyate ca saḥ
XII 351, 15.

indriyâṇi ca bhâvâç ca guṇâḥ saptadaça smṛitâḥ
teshâm ashṭâdaço dehî yaḥ çarîre sa çâçvataḥ
275, 29.

mahâbhûtâtmakam sarvam mahad yat paramâçrayât
indriyâṇi ca pañcai 'va tamaḥ satvam rajas tathâ
ity esha saptadaçako râçir avyaktasamjñakaḥ
XII 329, 45.

jñâtvâ satvaguṇam deham vṛitam shoḍaçabhir guṇaiḥ
svabhâvam cetanâm cai 'va jñâtvâ dehasamâçrite
XII 301, 23.

evam saptadaçam dehe vṛitam shoḍaçabhir guṇaiḥ
manîshî manasâ vipraḥ paçyaty âtmânam âtmani
XII 239, 15.

vimuktâḥ saptadaçabhir hetubhûtaiç ca pañcabhiḥ
indriyârthair guṇaiç cai 'va ashṭâbhiç ca pitâmaha
XII 279, 4.

Je nachdem das Princip des Ahaṃkâra besonders aufgezählt oder in Buddhi einbegriffen wird, erhalten wir siebenzehn oder achtzehn Bestandtheile, und wenn der Centralsinn (manas), das Princip des Ich (ahaṃkâra), die Vernunft (buddhi) unter den einen Begriff des inneren Organes (antaḥkaraṇa) zusammengefasst werden, erscheint die Seele als »shoḍaçaka«, »aus sechszehn Theilen bestehend«.

Wenn gleich nun alle diese Organe, aus denen das psychische Aggregat besteht, stoffliche Organe sind, so waltet doch ein grosser

Unterschied vor in der specifischen Thätigkeit der einzelnen Gruppen. Es besteht eine Stufenfolge, die von den feinstofflichen Elementen bis zur Evolution der »Vernunft« emporführt. Zum Ausdruck kommt diese Stufenfolge in dem bekannten Verse:

> indriyebhyaḥ pare hy arthâ arthebhyaḥ paramam manaḥ
> manasas tu parâ buddhir buddher âtmâ mahân paraḥ
> mahataḥ param avyaktam avyaktât parato 'mṛitam
> XII 246, 3.

Der Sinn dieser, mit mannigfachen Abweichungen sich wiederholenden Reihenfolge ist der: Höher als die grob- und feinstofflichen Elemente sind die Sinnesorgane. Ueber den Organen der äusseren und inneren Sinnesthätigkeit steht manas als Centralsinn, über dem Centralsinn buddhi als »Urtheilsorgan«. Diese Eintheilung bildet die Grundlage für die Stufenfolge der verschiedenen Function. Im Einzelnen waltet wiederum eine grosse Mannigfaltigkeit der Auffassung, insofern einestheils zwischen indriya und manas jenes feinstoffliche Element (artha) geschoben wird, durch das die Sinneserkenntniss in Thätigkeit gesetzt wird, anderentheils zwischen manas und buddhi der ahaṃkâra »Ichmacher« als Bindeglied tritt.

Aus diesen Organen des Wahrnehmens, Empfindens, Denkens entspringt nun das Leben der Seele. Aufgabe der Untersuchung ist es daher, die Lebenskraft in den Functionen der einzelnen Erkenntnissorgane zu erforschen. Die Lebenskraft verzweigt sich in den Einzelorganen der Lebensthätigkeit. Jeder Einzelgruppe fällt eine besondere psychische Function zu.

## II. Das Leben der Seele.

### 1. Die Seele als Princip des Erkennens.

Die Untersuchung geht von dem Gedanken aus, dass alle unterschiedene Thätigkeit des Erkennens nur die Wandlungsformen einer einzigen Erkenntnisskraft (buddhi) darstellt.

> indriyâṇâm pṛithagbhâvâd buddhir vikriyate hy ataḥ
> çṛiṇvatî bhavati çrotram spṛiçatî sparça ucyate
> paçyatî bhavati dṛishṭî rasatî rasanam bhavet

jighratî bhavati ghrâṇam buddhir vikriyate pṛithak
indriyâṇi tu tâny âhus teshv adṛiçyo 'dhitishṭhati
tishṭhatî purushe buddhis trishu bhâveshu vartate

XII 248, 2.

»Das Erkenntnissvermögen verwandelt sich zu einer Vielheit in Folge der Verschiedenheit der Sinnesorgane. Durch das Gehörorgan ist die Erkenntniss hörend, durch den Tastsinn empfindend, durch das Auge schauend, durch den Geschmackssinn schmeckend, durch den Geruchssinn riechend. In dieser Weise spaltet sich die Vernunft zu einem vielfältigen Erkenntnissvermögen. Daher spricht man von verschiedenen Sinnesorganen. Ueber den Sinnesorganen steht die unsichtbare Seele. Im Körper weilend unterliegt die Seele der dreifachen Wandlung zum Licht, zur Trübung, zur Finsterniss.«

Eine charakteristische Stelle über das Verhältniss der Principien untereinander ist die folgende:

çarîram puram ity âhuḥ svâminî buddhir ishyate
tattvabuddheḥ çarîrastham mano nâmârthacintakam
indriyâṇi manaḥ paurâs tad artham tu parâkṛitiḥ

XII 254, 9.

»Der Leib ist die Stadt, Herrin der Stadt ist die Vernunft, der im Körper befindliche Centralsinn führt der Vernunft die äusseren Sinnesobjecte vor; die Sinnesorgane sind die »Bewohner der Stadt« (paurâs); die Natur ist das Object der Sinne.«

yena paçyati tac cakshuḥ çriṇoti çrotram ucyate
jighrati ghrâṇam ity âhur rasam jânâti jihvayâ
tvacâ sparçayate sparçam buddhir vikriyate 'sakṛit
yena prârthayate kiṃcit tadâ bhavati tanmanaḥ
adhishṭhânâni buddher hi pṛithag arthâni pañcadhâ
indriyâṇî 'ti yâny âhus tâny âdṛiçyo 'dhitishṭhati
purushe tishṭhatî buddhis trishu bhâveshu vartate

XII 194, 20.

»Das Organ, mit dem man sieht, heisst Auge, mit dem man hört, Ohr, mit dem man riecht, Geruchssinn, mit dem man schmeckt, Geschmackssinn, mit dem man fühlt, Tastsinn. Das Erkenntnissorgan, das Vernunft genannt wird, unterliegt mannigfachen Wandlungen.

Wenn die buddhi nach etwas verlangt, so heisst sie manas. Die Vernunft stützt sich in ihrer Erkenntniss auf fünf Grundlagen. Jede Grundlage hat eine besondere Bestimmung. Was man die fünf Sinne nennt, das wird regiert von der unsichtbaren Seele.«

Unter diesem Gesichtspunkt ist es eine Erkenntniss, welche bald indriya, bald manas, bald buddhi wird und die als stofflicher Process dem einen geistigen Erkennen gegenübersteht.

ekatvam buddhimanasor indriyâṇâm ca sarvaçaḥ
âtmano vyâpinas tâta jñânam etad anuttamam
XII 240, 2.

Durch das von den grobstofflichen Elementen ausgehende feinstoffliche Bild, das dem Centralorgan zugeführt und dann der Vernunft zur Entscheidung vorgelegt wird, kommt die Verbindung der Sinneswerkzeuge mit den sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen zu Stande, und in dieser Berührung entfaltet sich das Leben der Seele als des Princips der Thätigkeit.

Als das eine Princip der Bewegung und Erkenntniss gibt sie sich bald in dieser, bald in jener Lebenserscheinung kund. Daher heisst es, dass in Wirklichkeit »die Organe der Vernunft, des Centralsinnes, der äusseren Sinne ein und dasselbe sind« (ekatvam buddhimanasor indriyâṇâm). Diese Gleichheit wird an einer anderen Stelle folgendermassen erläutert. »Die Erkenntnisskraft (buddhi) heisst Gehör, wenn sie hört (çriṇvatî bhavati çrotram), Gefühl, wenn sie empfindet (spṛiçatî sparça ucyate), Gesicht, wenn sie sieht« (paçyatî bhavati drishtiḥ). Die Seele durchläuft in ihrem Leben die mannigfachsten Wandlungen bis hinauf zur höchsten Entfaltung im Urtheil der Vernunft.

Nachdem auf diese Weise die Mannigfaltigkeit des Erkenntnisslebens auf ein Princip der Erkenntniss zurückgeführt ist, unternimmt es die Speculation, die einzelnen Formen der Erkenntniss gegenseitig abzugrenzen. Das geschieht dadurch, dass das Verhältniss der drei Erkenntnissorgane zu einander in den specifischen Functionen geschildert wird. Der Process des Erkennens vollzieht sich in drei Phasen, welche sich beim Uebergang des Objects vom Einzelsinn zum Centralsinn, vom Centralsinn zur Vernunft ablösen.

pûrvam cetayate jantur indriyair vishayân pṛithak
vicârya manasâ paççâd atha buddhyâ vyavasyati
indriyair upalabdhârthân budhimâns tu vyavasyati
cittam indriyasaṃghâtam mano buddhir tathâ 'shtamî
ashṭau jñânendriyâṇy âhur etâny adhyâtmacintakâḥ

XII 275, 17.

»Zuerst belebt das erkennende Subject mittelst der Sinnesorgane die einzelnen Sinnesobjecte, dann überlegt es mittelst des Centralsinnes, zuletzt entscheidet es mittelst der Vernunft. Ueber die von den Sinnen wahrgenommenen Gegenstände urtheilt die Vernunft. Die Gesammtheit der fünf Sinne heisst als Centralorgan manas, das achte Erkenntnissorgan ist die buddhi selbst. Daher zählen die Weisen acht Erkenntnissorgane auf.«

manaso lakshaṇam cintâ cintoktâ buddhilakshaṇâ
manasâ cintitân arthân buddhyâ ce 'ha vyavasyati
buddhir hi vyavasâyena lakshyate nâ 'tra saṃçayaḥ

XIV 43, 25.

»Die charakteristische Eigenschaft des Centralsinnes ist die Ueberlegung. Das Urtheil ist die unterscheidende Eigenschaft der Vernunft. Ueber die von dem Centralsinn geprüften Objecte (manasâ cintitân arthân) fällt das Intellect das Urtheil. Das Intellect unterscheidet sich durch das Urtheilsvermögen.«

Die Sinne werden als die Thore beschrieben, durch welche die einzelnen Gegenstände in den Bereich des menschlichen Erkennens treten. Alle Einzelwahrnehmungen sammeln sich in Manas, dem Centralorgan, und Manas führt sie der Buddhi zum unterscheidenden sicheren Urtheil vor.

indriyâṇi nare pañca shashṭham tu mana ucyate
saptamîm buddhim evâ 'huḥ kshetrajñam punar ashṭamam
cakshur âlocanâyai 'va saṃçayam kurute manaḥ
buddhir adhyavasânâya sâkshî kshetrajña ucyate

XII 247, 18 = XII 285, 16.

»Fünf Sinnesorgane werden aufgezählt, Manas ist das sechste, Buddhi das siebente Erkenntnissvermögen; die achte Erkenntnisskraft ist der absolute Geist selbst. Das Auge ist zum Sehen bestimmt.

Der Centralsinn überlegt, die Vernunft entscheidet. Der absolute Geist (kshetrajña) ist der theilnahmlose Zeuge.«

manasaç ca guṇaç cintâ prajñayâ sa tu gṛihyate
hṛidisthaç cetano dhâtur manojñâne vidhîyate
buddhir adhyavasâyena jñânena ca mahâns tathâ
XIV 43, 34.

»Die Eigenschaft des Centralsinnes ist die Ueberlegung. Durch reine Erkenntniss aber wird der absolute Geist erfasst, der als Erkenntniss im Inneren des Menschen verborgen ruht; während das Urtheil die Function der Buddhi ausmacht, bildet reine Erkenntniss das Wesen des höchsten Geistes. So stehen die drei Functionen in einem inneren Verhältniss der Abhängigkeit.«

Das unterscheidende Merkmal der Indriya ist die einfache Apprehension des sinnlichwahrnehmbaren Gegenstandes. Wie das Auge zum Schauen (cakshur âlocanâya), so sind die übrigen Sinne zur Erfassung des ihnen eigenthümlichen Objectes bestimmt.

sparçam tanur veda rasam ca jihvâ
ghrâṇam ca gandhân çravaṇau ca çabdân
rûpâṇi cakshur na ca tat param yad
gṛihṇanty anadhyâtmavido manushyâḥ XII 202, 4.

»Die Haut nimmt die Berührung wahr, die Zunge den Geschmack, das Geruchsorgan die Düfte, die Ohren den Schall, das Auge die Gestalt. Was aber jenseits von aller sichtbaren Wahrnehmung, ist denen unfassbar, welche den höchsten Geist nicht kennen.«

karṇau tvak cakshushî jihvâ nâsikâ cai'va pañcamî
darçanîyendriyoktâni dvârâṇy âhârasiddhaye
çabdaḥ sparças tathâ rûpam raso gandhaç ca pañcamaḥ
indriyârthân pṛithagvidyâd indriyebhyas tu nityadâ

»Die Ohren, die Haut, die beiden Augen, die Zunge, die Nase sind die fünf Wahrnehmungsorgane; sie sind die Thore, durch welche die äussere Welt dem Menschen zugänglich wird. Schall, Empfindung, Gestalt, Geschmack, Geruch, das sind die fünf Sinnesobjecte, von denen ein jedes sein besonderes Organ hat.« (XII 239, 10.)

Aufgabe der fünf Einzelsinne ist es also, dem höheren Erkenntnissvermögen den zu erkennenden Gegenstand vorzuführen. Ihre Thätig-

keit besteht darin, dass sie das specifische Object erfassen, das Auge die Farbe, das Gehör den Ton, der Geruchssinn den Geruch, der Geschmackssinn den Geschmack, der Tastsinn die Härte. Der Sinn gibt also lediglich den Gegenstand so wieder, wie er sich in der dem Sinnesorgan entsprechenden specifischen Eigenschaft als farbig, duftend, tönend, schmackhaft, hart der ersten Wahrnehmung darbietet. Denn einem jeden der Einzelsinne entspricht in den körperlichen Wesen ein specifisches Object. Dieses specifische Object ist enthalten in den feinstofflichen Elementen. Der feine Grundstoff dringt in den Sinn ein, und indem er das Einzelorgan erfüllt, wird er zum »Inhalt« der Sinneswahrnehmung (indriya-artha) und zum Gegenstand der Erkenntniss. Die sensitive Erkenntniss, d. h. das sinnliche Bild, das von der Körperwelt in uns entsteht, ist der Eindruck, den das feinstoffliche Element dem Erkenntnissorgan einprägt. Jedes Organ ist nur dem Eindruck derjenigen Stofftheile zugänglich, deren Ausflüsse in das Sinnesvermögen eindringen können. Die feinstofflichen Theile des Schalles können nur in das Gehör, die des Duftes nur in den Geruchssinn, die des Lichtes nur in das Auge u. s. w. eindringen. Die specifische Energie der Einzelsinne wurde also aus der Aehnlichkeit zwischen ihrer äusseren Gestalt und den Objecten hergeleitet. Die Feintheile, die von den Elementen ausströmen, um die Organe in Bewegung zu setzen, erzeugen Abbilder im erkennenden Subject. Nun senden die Körper diese feinstofflichen Bilder (saṃskâra) zwar nach allen Seiten aus. Die Bilder stossen auf die Organe. Aber jedes Organ ist nur für jenes Bild empfänglich, welches seiner eigenen Bewegungsform entspricht. Diese Theorie der specifischen Energie der Sinnesorgane wurde bis ins Kleinste ausgearbeitet, um darzuthun, dass die Sinneswahrnehmung lediglich Abbilder der uns umgebenden stofflichen Welt vermittelt.

cakshushî nâsikâ karṇau tvak jihve 'ti ca pañcamî
indriyâṇî 'ndriyârthâṇâm jñânâni kavayo viduḥ
darçanam çravaṇam ghrâṇam sparçanam rasanam tathâ
upapattyâ guṇân viddhi pañca pañcasu pañcadhâ
rûpam gandho rasaḥ sparçaḥ çabdaç cai 'vâ 'tha tadguṇâḥ
indriyair upalabhyante pañcadhâ pañca pañcabhiḥ

»Die Augen, die Nase, die Ohren, die Haut, die Zunge, diese fünf Organe nennen die Weisen Organe der sinnlichen Wahrnehmung. Einem

jeden der fünf Organe entspricht je ein feinstoffliches Element, der Feinstoff des Sehens, des Hörens, des Riechens, des Empfindens, des Tastens. Gestalt, Geruch, Geschmack, Berührung, Schall sind die specifischen Qualitäten, die von den fünf Sinnen in den fünf Elementen wahrgenommen werden.« (XII 275, 12.)

> çrotram vyomâçritam bhûtam çabdaḥ çrotram samâçritaḥ
> no 'bhayam çabdavijñâne vijñânasye 'tarasya vâ
> evam tvak cakshushî jihvâ nâsikâ ce 'ti pañcamî
> sparçe rûpe rase gandhe tâni ceto manaç ca tat
> svakarmayugapad bhâvo daçasv eteshu tishṭhati
> cittam ekâdaçam viddhi buddhir dvâdaçamî bhavet
>
> XII 219, 32.

»Der Schall stützt sich auf das Element des Aethers. Der Aether ist das Element des Schalles. Wenn man den Schall vernimmt, nimmt man nicht unmittelbar das Hörorgan und den Aether wahr; das Organ des Hörens, das Grundelement des Schalles und der Aether werden aber in der Folge wahrgenommen. Dasselbe ist der Fall mit der Haut, den Augen, der Zunge und der Nase. Diese Organe beziehen sich auf die feinstofflichen Elemente des Empfindens, des Sehens, Schmeckens, Riechens, sie sind ein jedes von ihnen eine Form des Centralsinnes. Ein jedes bethätigt sich in seiner besondern Function. Die fünf Organe des Erkennens und die fünf Organe der That gehören zusammen, über ihnen steht als elftes Organ der Centralsinn, als zwölftes Organ die Vernunft.«

> pârthivo yat sugandho vai ghrâṇena hi sa gṛihyate
> ghrâṇasthaç ca tathâ vâyur gandhajñâne vidhîyate
> apâm dhâtû raso nityam jihvayâ sa tu gṛihyate
> jihvâsthaç ca tathâ somo rasajñâne vidhîyate
> jyotishaç ca guṇo rûpam cakshushâ tac ca gṛihyate
> cakshuḥsthaç ca sadâ 'dityo rûpajñâne vidhîyate
> vâyavyas tu sadâ sparças tvacâ prajñâyate ca saḥ
> tvaksthaç cai'va sadâ vâyuḥ sparçane sa vidhîyate
> âkâçasya guṇo hy esha çrotreṇa ca sa gṛihyate
> çrotrasthâç ca diçaḥ sarvâḥ çabdajñâne prakîrttitâḥ.

»Der Geruch, der eine Qualität des Elementes Erde ist, wird von der Nase wahrgenommen. Der Wind, der in der Nase ist, wirkt

mit zur Wahrnehmung des Geruches. Geschmack ist der Feinstoff des Wassers; er wird wahrgenommen mit der Zunge. Das Wasser, das sich in der Zunge befindet, wirkt zur Wahrnehmung des Geschmackes mit. Die unterscheidende Qualität des leuchtenden Körpers ist die Farbe; sie wird vom Auge wahrgenommen. Das Feuer, das im Auge ist, wirkt zur Wahrnehmung der Farbe mit. Die Empfindung hängt mit dem Winde zusammen. Sie wird durch die Haut wahrgenommen, und der die Haut durchziehende Wind wirkt zur Wahrnehmung mit. Die Qualität des Aethers, der Schall wird durch das Gehör wahrgenommen. Der Aether, der das Ohr erfüllt, wirkt zur Wahrnehmung mit.« (XIV 43, 29.)

Was nun der Einzelsinn aufgenommen hat, übermittelt er dem Centralsinn. Im Centralsinn (manas) fliessen alle Einzelwahrnehmungen zusammen. Daher heisst es von ihm, er sei »Herr der Sinne« (indriyâṇâm îçvaram manas) und die Einzelorgane seien in ihrer specifischen Function ihm unterworfen (sarvâṇi mano 'nugâni). Die Art, in welcher die Thätigkeitssphäre des Centralsinnes ebenso bestimmt gegenüber den Einzelsinnen, wie gegenüber dem Verstande abgegrenzt wird, ist ein sprechender Beleg für den Fortschritt der Erkenntnisstheorie. Als Centralsinn, der der Vernunft untergeordnet, wie er dem Einzelsinn übergeordnet ist, ist Manas jenes Organ, dem die Aufgabe zufällt, das von den Sinnen empfangene Erkenntnissmaterial zu sichten und zu prüfen. Es wird ihm die Function des Zweifelns (saṃçaya), des Ueberlegens (vicârya manasâ) zugeschrieben. Manas bereitet die vom Einzelsinn empfangenen Bilder für den Intellect vor, damit die Urtheilskraft über Wahr und Falsch entscheide. »Ueber die vom Centralsinn geprüften Sinneseindrücke (manasâ cintitân arthân), so besagt ein Text, fällt die Vernunft das Urtheil«. Der Manas führt dem Intellect den Inhalt der Sinneswahrnehmungen zu (indriyârthanidarçaka).

vijñeyam vyâpakam cittam teshu sarvagatam manaḥ
rasajñâne tu jihve 'yam vyâhṛite vâk tatho 'cyate
indriyair vividhair yuktam sarvam vyaktam manas tathâ
XII 210, 30.

»Der Centralsinn umfasst in seiner Erkenntnissthätigkeit alle Einzelsinne. Es ist der Centralsinn, der zum Tastsinn beim Gefühl,

zum Sprachorgan beim Sprechen wird. Der Centralsinn ist mit allen Einzelsinnen verbunden und die Einzelthätigkeit der Sinne erscheint als eine Entfaltung des Centralsinnes.«

indriyâṇi mano yunkte vaçyâny ante'va vâjinaḥ
manaç câ'pi sadâ yunkte bhûtâtmâ hṛidayâçritaḥ
indriyâṇâm tathai 'vai 'shâm sarveshâm îçvaram manaḥ
niyame ca visarge ca bhûtâtmâ mânasas tathâ

XII 239, 11.

»Der Centralsinn lenkt die ihm untergeordneten Einzelsinne, wie der Rosselenker die Rosse; die im Innern verborgene Weltseele lenkt den Centralsinn. Der Centralsinn ist der Herr aller Einzelsinne; die Weltseele äussert ihre Thätigkeit im Centralsinn, wenn sie die Lebensfunctionen entfaltet und hemmt.«

sarvâṇi cai 'tâni mano 'nugâni
buddhir mano 'nveti matiḥ svabhâvam XII 202, 21.

»Alle Einzelsinne folgen dem Centralsinn, der Centralsinn dem persönlichen Bewusstsein, das persönliche Bewusstsein der Vernunft.«

Als Centralsinn, der das Erkenntnissmaterial sammelt, ist Manas das unterscheidende Organ, dessen Thätigkeit in der Sichtung des gewonnenen Stoffes (vyâkaraṇâtmaka) besteht. Zugleich aber wird dem inneren Sinn die Function des Begehrens und Erstrebens nach den wahrgenommenen Gegenständen beigelegt.

yadâ prârthayate kiṃcit tadâ bhavati sâ manaḥ

XII 248, 8.

yena prârthayate kiṃcit tadâ bhavati tan manaḥ

XII 194, 20.

Manas gehört daher nicht blos den Erkenntnissorganen (buddhîndriya), sondern auch den Thatorganen (karmendriya) als bewegendes und belebendes Centralorgan an.

manaç carati râjendra vâritam sarvam indriyaiḥ
na ce 'ndriyâṇi paçyanti mana evâ 'nupaçyati
cakshuḥ paçyati rûpâṇi manasâ tu na cakshushâ
manasi vyâkule cakshuḥ paçyann api na paçyati
tathe 'ndriyâṇi sarvâṇi paçyantî 'ty abhicakshate
na ce 'ndriyâṇi paçyanti mana evâ 'tra paçyati

manasi uparate râjann indriyoparamo bhavet
tad indriyeshû 'paramo manasy uparamo bhavet
evam manaḥpradhânâni indriyâṇi prabhâvayet
indriyâṇâm tu sarveshâm îçvaram mana ucyate
XII 311, 16.

»Der Centralsinn wandert als manas überall umher, begleitet von den Sinnen. Nicht die Sinnesorgane sind es, die den Gegenstand wahrnehmen. Der Centralsinn ist es, der durch die Sinne wahrnimmt. Das Auge sieht die Gestalten, wenn es vom manas unterstützt wird. Ist der Centralsinn zerstreut, so sieht das Auge nicht den Gegenstand, wenn derselbe auch unmittelbar vor ihm steht. Man sagt allerdings für gewöhnlich, dass die Sinne den Gegenstand wahrnehmen. Aber das ist nicht wahr. Der Centralsinn macht die Wahrnehmung durch die Sinne. Kommt die Thätigkeit des Centralsinnes zum Stillstand, so hat auch die Thätigkeit der Sinne ein Ende. Aufhören der Thätigkeit des Centralsinnes und Aufhören der Thätigkeit der Sinne stehen in engster Wechselbeziehung. Daher soll man die Sinne als unter dem Centralsinn stehend betrachten. Der Centralsinn ist der Herr der Sinne.«

Dem Intellect (buddhi) wird die Function des entscheidenden Urtheils beigelegt, wie bereits früher gesagt wurde; daher heisst er:

vyavasâyaguṇopeta (XII 205, 16), adhyavasâyinî (XII 248, 8), vyavasâyâtmikâ (XII 252, 11), dessen Merkmal das »Urtheil« ist (vyavasâyena lakshyate; indriyair upalabdhârthân vyavasyati XII 275, 17).

Diese Function des Urtheils äussert sich in einer Form, durch welche buddhi, der »Intellect«, obschon höchstes Organ der Seele (Jîva), doch gerade in seiner specifischen Thätigkeit den tiefsten Gegensatz zur Seele als höchstem Purusha offenbart, nämlich in der Form des persönlichen Bewusstseins, das die Function des Ahaṃkâra bildet.

prakṛiteḥ kriyamâṇâni guṇaiḥ karmâṇi sarvaçaḥ
ahaṃkâravimûḍhâtmâ kartâ 'ham iti manyate VI, 27, 27.

»Durch die Grundkräfte der Prakṛiti entsteht alle Thätigkeit und Bewegung. Das vom Ahaṃkâra bethörte Princip des Lebens denkt: Ich bin es, der handelt.«

Obschon die Vernunft als erstes Princip im menschlichen Organismus die gesammte Thätigkeit bestimmt, so übt sie ihren beherrschenden und gestaltenden Einfluss nicht durch sich selbst, sondern durch den Willen, dem die Organe in ihrer unterscheidenden Thätigkeit untergeordnet sind.

### 2. Die Seele als Princip des Willens.

Indem die Speculation die von dem »Ich« ausgehende Thätigkeit erforscht, dringt sie in das innerste Wesen der mikrokosmischen Lebenskraft ein und beantwortet die Frage nach der letzten Ursache der Bewegung, durch welche der Mensch in den Strudel des täuschenden Lebens hineingezogen wird.

Die Seele tritt in Thätigkeit durch den persönlichen Willen, durch das individuelle Begehren. Hat der Verstand ein Object als begehrenswerth erkannt, dann regt sich das Strebevermögen, das vom persönlichen Bewusstsein getragene Verlangen nach dem Gute. Diese individuelle Triebkraft, vermöge welcher der Mensch zu diesem oder jenem Gegenstand sich hinwendet, heisst Ahaṃkâra, wörtlich »Ichmacher«. Wir haben das seltsame Wort durch »Princip des persönlichen Bewusstseins« umschrieben. Ahaṃkâra ist das Vermögen, durch das sich der Mensch als persönliches Wesen, als »Ich« erfasst und von allem Anderen unterscheidet. Aber im Begriff des Ahaṃkâra liegt mehr. Als das Princip der Persönlichkeit ist Ahaṃkâra die treibende Kraft, welche den Menschen zum Handeln drängt, die Quelle aller Bewegung. Das individuelle Leben des Menschen, wie es in den mannigfachen Bethätigungen der verschiedenen Organe, in der Fülle der Erscheinungen des Daseins zur Geltung kommt, ist nur der Ausfluss dieser individuellen Triebkraft. Daher ist Ahaṃkâra die eigentliche Seele der Thätigkeit, die Quelle der Eigenschaften und Wandlungen, die wir im Individuum wahrnehmen. Im Ahaṃkâra verkörpert sich der »Wille zum Leben«. Von der Erkenntniss aus wird das Strebevermögen in Bewegung gesetzt, das Strebevermögen aber bringt die psychischen Functionen in Bewegung.

Diese psychischen Functionen, welcher Art sie sein mögen, sind Wandlungen jenes Aggregates von Organen, das nicht zu Grunde geht, wenn die grobstofflichen Elemente des Körpers sich auflösen. Als das im Ahaṃkâra wurzelnde Princip der Thätigkeit ist die Seele

in ihrer Fortdauer unabhängig vom Körper, obschon sie als feinstofflicher Körper so gut wie jener aus der Urmaterie entspringt. Diese vom Körper unabhängige Fortdauer der Seele besteht darin, dass sie als »Substrat der Werke, die sie vollbracht (kṛitâçrayaḥ), von einem Körper in den andern wandert, wie man von einem zerfallenden Haus in ein anderes zieht (vicîrṇâd iva gṛihâd gṛiham).

Damit ist das innerste Wesen dieses feinstofflichen Lebensprincips ausgesprochen. Die Seele ist Ursache aller Thätigkeit und Träger der Früchte aller Thätigkeit; Jîva ist Kartâ, »das Princip des Handelns«, Bhoktâ, »Princip des Leidens«.

Die feinstoffliche Seele allein ist »Geniesser (bhoktâ) der Werkfrüchte«: purushaḥ prakṛitistho hi bhunkte prakṛitijân guṇân (VI, 37, 21); aguṇo guṇabhoktâram yaḥ paçyati sa mucyate; purushaḥ sukhaduḥkhânâm bhoktṛitve hetur, upadrashṭâ 'numantâ ca bharttâ bhoktâ mahîçvaraḥ.

satvam rajas tamaç ce 'ti guṇân etân pracakshate
yat te sarvaçarîreshu tishṭhanti vicaranti ca
etân guṇâns tu kshetrajño bhunkte nai'bhiḥ sa bhujyate
XII 339, 28.

»Licht, Trübung und Finsterniss nennen sie die Grundeigenschaften. Diese Grundeigenschaften, die sich in allen Körpern finden, geniesst die Seele; sie selbst aber wird nicht von den Guṇa genossen.«

Als das vom Körper unabhängige Princip des Strebens und Handelns wird uns die Seele (III 209, 23) beschrieben.

çarîram adhruvam loke sarveshâm prâṇinâm iha
badhyamâne çarîre tu dehanâço bhavaty uta
jîvaḥ saṃkramate 'nyatra karmabandhanibandhanaḥ
na jîvanâço 'sti hi dehabhede
mithyai 'tad âhur mṛita ity abuddhâḥ
jîvas tu dehântaritaḥ prayâti
daçârdhatai 'vâ 'sya çarîrabhedaḥ
anyo hi nâ'çnâti kṛitam hi karma
manushyaloke manujasya kaçcit
yat tena kiṃcid dhi kṛitam hi karma
tad açnute nâsti kṛitasya nâçaḥ

supuṇyaçîlâ hi bhavanti puṇyâ
narâdhamâḥ pâpakṛito bhavanti
naro 'nuyâtas tv iha karmabhis tais
tataḥ samutpadyate bhâvitas taiḥ

»Der Körper aller auf Erden lebenden Wesen ist vergänglich. Wird der Körper tödtlich getroffen, so löst sich das Aggregat der Elemente auf. Die Seele aber, welche an die Werke gefesselt ist, wandert in einen andern Körper. Die Seele geht nicht zu Grunde, wenn der Leib zu leben aufhört. Fälschlich sprechen Thoren, dass die Seele zu Grunde geht. Die Seele, die vom Körper verhüllt ist, zieht von dannen, während der Körper sich in die 5 Elemente auflöst. Nicht Andere müssen die Wirkungen der Handlungen übernehmen, die man selbst im Leben vollbracht hat. Was man selbst gethan, das muss man selbst auskosten. Es gibt keine Vernichtung der Werkfrüchte. Die tugendhaft gewesen, werden als Tugendhafte geboren; die Schlechtes gethan, als schlechte Menschen. Den Menschen begleiten seine Werke. Mit ihnen tritt er wieder in die Welt ein.«

Nahe verwandt sind diese Ausführungen über die Seele mit denjenigen, welche Bhṛigu im Disput mit dem Materialisten Bharadvâja darlegt (XII 187, 1). Während der Letztere sich auf den Standpunkt des Lokâyatika stellt, der alles Leben in dem Wandel der Elemente aufgehen lässt: »Wird der Körper aufgelöst, so ist von Seele nichts mehr zu sehen« (bhidyamâne çarîre tu jîvo nai 'vo 'palabhyate), lauten die Thesen des Bhṛigu: »Eine Vernichtung der Seele mit dem Körper gibt es nicht« (na jîvanâço 'sti dehabhede — na praṇâço 'sti jîvasya). — »Nur der Körper geht zu Grunde, indem er sich in seine Elemente auflöst« (çarîram tu vicîryate — daçârdhatâ çarîrabhedaḥ). — »Die Seele ist nicht abhängig vom Körper« (na çarîrâçrito jîvas). — »Nur fälschlich wird behauptet, dass die Seele zu Grunde gehe« (mithyai 'tad âhur mṛita ity abuddhâs).

Wenn hier die Seele von ewiger Dauer (jîvaḥ kila sanâtanaḥ) genannt wird, so sollte man meinen, es handle sich um eine geistige Substanz im Gegensatz zum Körper. Aber diese Fortdauer des Jîva über die Auflösung des Körpers hinaus empfängt ihre Einschränkung in dem weiteren Satze, dass die Seele insofern fortbesteht, als sie in einen andern Körper übergeht, um die Frucht der guten und bösen

Werke auszukosten. Denn warum ist eine, die Existenz des Leibes überdauernde Seele nothwendig? Darauf antwortet der Idealist: »So wenig es eine Vernichtung des sittlichen Verdienstes gibt, so wenig kann von einer Vernichtung der Seele geredet werden« (na praṇâço 'sti jîvasya dattasya ca kṛitasya ca). Die Fortdauer der Seele ist eine ethische Forderung. Dieser Gedanke liegt den Ausführungen des Idealisten zu Grunde.

Die Darstellung der Lehre von den »Werkfrüchten« gehört dem nächsten Abschnitt, dem »ethischen Problem«, an, das in der Erlösungslehre beantwortet wird. Zur Charakteristik der Seele als »Princip des Wollens« genügt es daher, an dieser Stelle auf die wesentlichen Sätze hinzuweisen: Es gibt gute und böse Werke. Jedes Werk ist von den Früchten des Lohnes oder der Strafe begleitet, die ausgekostet werden müssen. Es muss also auch einen Träger des Verdienstes, ein Subject geben, das die Früchte des Lebens übernimmt. Nun aber kann dieses Subject, das Träger der guten oder bösen Werke ist, nicht der grobstoffliche Körper sein; denn dieser Körper löst sich ja im Tode auf. Er fällt der Vernichtung anheim; die neuen Körper jedoch, welche entstehen, sind nicht eine Erneuerung des alten Körpers. Folglich würden mit dem Körper auch die guten und bösen Werke der Vernichtung verfallen. Das aber ist unmöglich. Die Werke können nicht vernichtet, sie müssen in ihren Folgen getragen werden, ganz bis auf den letzten Rest. Träger der Früchte kann ebensowenig das eine absolute geistige Wesen des Brahman sein. Denn als reines Sein und Denken schliesst es jeden Schatten der Werke und ihrer Früchte aus. Folglich muss es ein Wesen geben, das zwischen dem grobstofflichen Körper und der absolut geistigen Seele steht. Dieses Wesen ist das feinstoffliche Aggregat der Lebenskräfte. Von dem rein geistigen Âtman, dem innersten Wesen aller Dinge, ist diese Seele verschieden als »Wandlung (vikâra) der Prakṛiti«. Von dem grobstofflichen Charakter des Körpers (samâhâraḥ pâñcabhautikaḥ) unterscheidet sie sich durch die feinstoffliche Natur, welche wohl aus dem Urstoff entsteht, aber nicht mit den Elementen vergeht.

Insofern die Seele Trägerin der Früchte der guten und bösen Handlungen ist, kann sie nicht zu Grunde gehen. »Von den Banden der Werke gefesselt (karmabandhanibandhanaḥ), geht sie in einen

anderen Körper ein.« »Denn sie muss,« so heisst es weiter, »die That, welche von ihr vollbracht worden, auch in ihren Folgen auf sich nehmen. Die That kann nicht zu Grunde gehen« (nâ 'sti kṛitasya nâçah). Der Körper allein fällt der Auflösung anheim (çarîram adhruvam sarveshâm prâṇinâm). Die feinstofflichen Seelen jedoch (sûkshmâṇi sattvâni) durchziehen, von dem Leibe, den sie beseelten, gelöst (vimuktâni çarîratah), aber verbunden mit ihren eigenen Werken, die jenseitige Welt, bis sie in einen neuen Körper eintreten.

antarâtmâ tathâ deham âviçye 'ndriyaraçmibhiḥ
prâpye 'ndriyaguṇân pañca so 'stam âvṛittya gacchati
praṇîtam karmaṇâ mârgam nîyamânaḥ punaḥ punaḥ
prâpnoty ayam karmaphalam pravṛittam dharmam âptavân
XII 204, 14.

»Wenn die Seele in den Körper eintritt, so erreicht sie die fünf Sinnesobjecte mittelst der Strahlen, die von den Sinnen ausgehen. Zieht sie sich zurück, so muss auch die Leuchtkraft der Sinne erlöschen. Immer und immer wieder wandert sie den Pfad, auf dem sie von den früheren Werken geführt wird; sie erlangt die Frucht der Werke, weil sie dem Trieb nach Thätigkeit folgt.«

tathâ karmaphalair dehî rañjitas tamasâ vṛittas
vivarṇo varṇam âçritya deheshu parivartate.
XII 279, 10.

»Die Seele, bedeckt mit den Werkfrüchten und gehüllt in Finsterniss, wandert in den Körpern umher; der absolute Geist, obschon eigenschaftslos, hat Farbe und Gestalt angenommen.«

athavâ saṃnipâto 'yam çarîram pâñcabhautikam
ekaç ca daça câ 'shṭau ca guṇâḥ saha çarîriṇâ
ûshmaṇâ saha viṃço vâ saṃghâṭaḥ pâñcabhautikaḥ
mahân saṃdhârayaty etac charîram vâyunâ saha
yathai 'vo 'tpadyate kiṃcit pañcatvam gacchate tathâ
tasya prabhâvayuktasya nimittam dehabhedane
puṇyapâpavinâçânte puṇyapâpasamîritaḥ
dehaṃ viçati kâlena tato 'yam karmasaṃbhavam
hitvâ hitvâ hy ayam praiti dehâd deham kṛitâçrayaḥ
kâlasaṃcoditaḥ kshetrî viçîrṇâd vâ gṛihâd gṛiham

tatra nai 'vâ 'nutapyante prâjñâ niçcitaniçcayâḥ
kṛipaṇâs tv anutapyante janâḥ sambandhadarçinah
na hy ayam kasyacit kaçcin nâ 'sya kaçcana vidyate
bhavaty eko hy ayam nityam çarîrasukhaduḥkhakṛit

XII 275, 29.

»Nur ein zur Auflösung bestimmtes Aggregat ist der aus fünf Elementen bestehende Körper. Die achtzehn Attribute bilden in Verbindung mit der Seele und dem Princip der Lebenswärme das aus den fünf Grundstoffen bestehende Aggregat der Lebenswesen. Das »grosse Princip« hält mittelst des Lebenshauches das Aggregat des Körpers zusammen. Und wenn der Köper zu Grunde geht, so ist der Lebenshauch das Mittel, wodurch die Auflösung bewirkt wird. Alle Geschöpfe, die geboren werden, lösen sich wiederum in die fünf Elemente auf, wenn Verdienst und Strafe des einen Lebens erschöpft sind. Von der Macht des Verdienstes und der Strafe eines neuen Lebens getrieben, tritt die Seele in einen neuen Körper ein. Der Körper als Wohnstätte der Seele ist immer das Product der Täuschung, der Leidenschaft und der daraus entspringenden Thätigkeit. Von der Macht der Zeit gedrängt, wandert die Seele von einem Körper in den anderen, indem sie den einen Körper verlässt, wie jemand der das zerfallende Haus aufgibt, um in ein anderes zu wandern. Alle, die weise sind und klares Erkennen besitzen, klagen nicht über diese Wanderschaft. Nur die Thoren, die dort Verwandtschaft sehen, wo keine ist, jammern beim Anblick dieses Wechsels. Die Seele ist mit Niemandem verwandt, noch ist Jemand ihr verwandt, sie allein ist es, die im Körper Lust und Schmerz schafft.«

Indem die Speculation in der individuellen Triebkraft, im Ahaṃkâra die Ursache iener Thätigkeit erkannte, durch die der Mensch immer wieder in den Strom des Lebens und Leidens zurückgeschleudert wird, löste sie methodisch die Aufgabe, die sie sich gestellt hatte. Diese Aufgabe bestand darin, die Welt des Stoffes in dem absoluten Gegensatz zu dem einzig wahren und geistigen Sein zu erkennen. Das Sâṃkhya ist nichts Anderes, als die methodische Untersuchung der Welt des Stoffes, um den Nachweis zu erbringen, dass das im »Ich« sich aussprechende persönliche Sein ein falsches Sein ist, welches uns den Ausblick auf unser wahres Sein verschleiert. Den Mittelpunkt

des Sâṃkhya bildet die Lehre von der empirischen, im Ahaṃkâra wurzelnden feinstofflichen Seele (jîva). Die bereits der älteren Epoche angehörige Vorstellung, dass das in uns wirksame Lebensprincip nur ein Aggregat stofflicher Kräfte, ein trügerisches Sein ist, das unsere wahre Wesenheit einschliesst, wurde in der Lehre von den fünfundzwanzig Principien zu einem speculativen System ausgebaut.

Sâṃkhya ist als System der methodisch durchgeführte Beweis von der stofflichen Natur des »Ich«. Dieser Beweis wurde auf dem Wege der bis zu den entlegendsten Principien des Stoffes vordringenden Schlussfolgerung (anumâna) erbracht. Ahaṃkâra als die individuelle Triebkraft ist die physische Macht schlechthin. Auf Ahaṃkâra ist es zurückzuleiten, wenn der körperliche Theil des Menschen diese oder jene Gestalt in den Elementen annimmt, durch die er dem Sinne zugänglich wird, und wenn der psychische Theil des Menschen in den Organen des Erkennens und der Thätigkeit sich so oder so entwickelt. Die Entwickelungsreihe bringt dies dadurch zum Ausdruck, dass Ahaṃkâra auf der einen Seite Quelle der fünf grobstofflichen Elemente, auf der anderen Seite Quelle der elf feinstofflichen Lebensorgane wird. Der in ihm verkörperte individuelle Trieb ist der eigentliche Bildner des makrokosmischen und mikrokosmischen Organismus. Daher wirkt sich im Ahaṃkâra die dreifache Grundkraft der Prakṛiti als Licht, Trübung, Finsterniss am umfassendsten aus. Wenn es eine ins Unendliche gehende Abstufung von individuellen Seinsformen gibt, so beruht das auf der Entfaltung und Mischung der drei Guṇa, welche Ahaṃkâra in dem ununterbrochenen Zusammenhang von Ursache und Wirkung zu Stande bringt. Das körperhafte und psychische Element, beides wurzelt im Ahaṃkâra. Was in den Einzelseelen als individuelle Buddhi sich durch den Ahaṃkâra ausspricht, das ist nichts Anderes als der Ausfluss der kosmischen Ahaṃkâra thätigen Potenz des grossen Princips, das Mahân oder Mahat heisst und gleichbedeutend mit Buddhi gebraucht wird. Im Leben der Einzelseelen entfaltet sich die Weltseele, im individuellen »Ich« die differenzirende Triebkraft des »Ur-Ich«. Dadurch wird die makrokosmische, im Weltall sich ausbreitende Lebenskraft die Quelle jenes täuschenden Seins, das uns den Ausblick auf unser wahres Sein verschleiert. Indem nun das Sâṃkhya im Leben der Einzelseele Wesen und Wirken der Weltseele

untersuchte, bahnte es den Weg zur Lösung des ethischen Problems, von dem es ausgegangen war, des Problems der Erlösung.

sarvaṃ avyaktam ity uktam asarvaḥ pañcaviṃçakaḥ
ya enam abhijânanti na bhayam teshu vidyate

XII 301, 50.

»Das »All« ist der Urstoff. Den Gegensatz zum All (asarvah) bildet der absolute Geist. Wer ihn erkennt, den befällt keine Furcht mehr.« Er ist erlöst.

Zweiter Abschnitt.

# Sâṃkhya als Erlösungslehre.

Erstes Kapitel.

# Das Problem der Erlösung.

## I. Sittliche Schuld und Vergeltung.

Um die Frage zu beantworten, auf welchem Wege die Naturlehre des Sâṃkhya sich zur Erlösungslehre entwickelte, müssen wir zunächst das ethische Problem ins Auge fassen, das die ältere Speculation beherrschte [1]).

Die Speculation der Opfermystik erblickte die Quelle aller Täuschungen, denen der Mensch unterworfen ist, in der physischen und ethischen Macht des Karman.

Jener stete Fluss der Bewegung, in welchem das menschliche Leben dahin strömt, der unausgesetzte Wechsel, der sich in den Gegensätzen des Daseins zu erkennen gibt, ist die unmittelbare Wirkung des individuellen Lebensprincips. In der Thätigkeit der individuellen Lebenskraft wirkt sich aber nur die geheimnissvolle Macht des Karman aus. Karman umschliesst nun ein doppeltes Element, ein physisches und ein moralisches. Physisch drückt Karman jene Thätigkeit aus, durch welche sich die Weltseele zu jener individuellen Vielheit differenzirt, die das im Brahman geborgene innerste Wesen aller Dinge verhüllt. Alle Thätigkeit, die wir sehen, ist eine individuelle. Jede Bewegungsform, in der sich das menschliche Leben offenbart, ist daher eine Wirkung der stofflichen Seele. Da nun aber das menschliche Handeln gut oder schlecht sein kann, so ist die stoffliche Seele als Quelle des Karman auch Quelle des sittlich Guten und sittlich Bösen. Tugend und Laster sind Erscheinungen, die dem Stoffe anhaften, Producte des im Karman sich auswirkenden

[1]) Idealismus der indischen Religionsphilosophie. S. 109 ff.

Urstoffes. Im Karman kommt daher ebenso sehr die ethische, als die physische Grundmacht des Urstoffes zur Geltung. Die urstoffliche Bewegung ist die Ursache aller Unterschiede und Gegensätze, mögen sie im Bereiche des physischen Lebens als körperliche Erscheinungen oder im Bereiche des sittlichen Lebens als Gut oder Böse auftreten. Wie sich das physische Leben des Individuums in den Organen des Denkens und Wollens, des Sehens und Hörens, des Tastens und Schmeckens aus der urstofflichen Bewegung entwickelt, so erwächst auch das sittliche Leben des Menschen in allen seinen Gegensätzen aus der im Karman sich ausbreitenden Urmaterie.

Nun sahen wir, wie Karman als Urquell des physischen Seins in der Lehre von Prakṛiti zur stofflichen und wirkenden Ursache ausgebildet worden war. Das in Karman ausgedrückte Princip des unverbrüchlichen causalen Zusammenhangs aller individuellen Erscheinungen war in der Lehre von den aus dem Urstoff fliessenden Principien nach der physischen Seite zu einem System ausgebaut, das auf dem Grundaxiom des Causalnexus (kâraṇakârya) ruhte. Aber das Karman hatte auch seine ethische Seite, und diese wurde zur Lehre von den »Werkfrüchten« (karmaphala) ausgebaut.

Das ganze System stützt sich auf die Vorstellung, dass jede Thätigkeit ihre besondere Frucht erzeugt. Jede Handlung des menschlichen Wesens, mag sie gut oder böse oder wie immer geartet sein, bringt eine sittliche Wirkung hervor. Das Individuum muss diese Wirkung tragen, indem es die Frucht der Handlung auskostet, bis kein Rest übrig bleibt. Das Handeln wird so zur Fessel, die uns immer von Neuem an das Leben kettet. Das Leben ist die Stätte der Vergeltung. Die Schuld, die in dem einen Leben nicht ganz bis auf den letzten Rest abgetragen wurde, muss in einem neuen Leben gesühnt werden. Da nun jede That neuen Lebenssamen hervorbringt, so setzt sich die Bewegung von That zu That, von Leben zu Leben fort. Niemals, so scheint es, kann sich der Mensch dem Handeln, niemals den Wirkungen des Handelns entziehen. Unbedingte Nothwendigkeit waltet.

yadyac charîreṇa karoti karma
çarîrayuktaḥ samupâçnute tat
çarîram evâ 'yatanam sukhasya
duḥkhasya câ 'py âyatanam çarîram

vâcâ tu yat karma karoti kiṃcid
vâcai 'va sarvam samupâçnute tat
manas tu yat karma karoti kiṃcin
manaḥstha evâ 'yam upâçnute tat
yathâ yathâ karmaguṇam phalârthî
karoty ayam karmaphale nivishṭaḥ
tathâ tathâ 'yam guṇasam prayuktaḥ
çubhâçubham karmaphalam bhunakti
matsyo 'yathâsrota ivâbhipâtî
tathâ kṛitam pûrvam upaiti karma
çubhe tv asau tushyati dushkṛite tu
na tushyate vai paramaḥ çarîrî XII 201, 21.

»Die Handlung, die man im körperlichen Dasein vollbringt, muss man auch im Körper tragen. Der Körper ist die Stätte der Lust, der Körper die Stätte des Schmerzes. Die Handlung, die man durch das Sprechen begeht, muss man in ihrer Frucht auch mit der Zunge auskosten. Das Werk, das der innere Sinn begeht, muss der innere Sinn verbüssen. So, wie man von Leidenschaft und von Lust nach Werkfrüchten getrieben handelt, so muss man die Werkfrüchte, die guten und die schlechten, von der Macht des Stoffes gefesselt, geniessen. Gleichwie der Fisch dem Stromlauf folgt, so geht der Mensch seinen, in einem früheren Leben vollbrachten Handlung nach. Bei der guten Handlung freut sich die Seele, bei der schlechten empfindet sie Leid.«

kâraṇam tasya deho 'yam sa kartâ sarvakarmaṇâm
agnir dârugato yadvad bhinne dârau na dṛiçyate
tathai 'vâ 'tmâ çarîrastho yogenai 'va 'nudṛiçyate
agnir yathâ hy upâyena mathitvâ dâru dṛiçyate
tathai 'vâ 'tmâ çarîrastho yogenai 'vâ 'tra dṛiçyate
nadîshv âpo yathâ yukta yathâ sûrye marîcayaḥ
samantatvâd yathâ yânti tathâ dehâḥ çarîriṇâm
svapnayoge yathai 'vâ 'tmâ pañcendriyasamâyataḥ
deham utsṛijya vai yâti tathai 'vâ 'tmo 'palabhyate
karmaṇâ bâdhyate rûpam karmaṇâ co 'palabhyate
karmaṇâ nîyate 'nyatra svakṛitena balîyasâ
sa tu dehâd yathâ deham tyaktvâ 'nyam pratipadyate
tathâ 'nyam sampravakshyâmi bhûtagrâmam svakarmajam
XII 210, 40.

»Der Körper ist die Ursache der Thätigkeit, der Körper ist der Vollbringer aller Werke. Feuer ist im Holz, aber niemals kann man es sehen dadurch, dass man das Holz in kleine Stücke zerschneidet. In gleicher Weise weilt die Seele im Körper; aber niemals kann man sie dadurch entdecken, dass man den Körper zerschneidet. Das Feuer kann man sehen, indem man geeignete Mittel anwendet, z. B. indem man zwei Hölzer aneinanderreibt. In derselben Weise kann man die Seele entdecken, indem man sich geeigneter Erkenntnissmittel bedient, z. B. der Concentration der Sinne. Das Wasser gehört zu den Flüssen, die Lichtstrahlen gehören zur Sonne. Ebenso gehören Seele und Körper zusammen. Diese Verbindung hört nicht auf in Folge des Wanderns von einem Körper in den andern. Im Traume verlässt die mit den fünf Sinnen ausgerüstete Seele den Körper und wandert frei umher. Ebenso verlässt die Seele beim Tode, ohne dass sie gesehen wird, den Körper und geht in einen neuen ein. Wegen der eigenen Handlungen, die sie früher begangen und von denen sie gefesselt wird, geht sie in einen anderen Körper über. Durch ihre eigenen Handlungen wird sie von einem Körper in den andern geführt. Diese Handlungen sind mächtiger als der Tod. Erzählen will ich dir, wie die Seele von einem Körper in den andern wandert und wie überhaupt die Gesammtheit aller Wesen nur das Product des Karman ist.« Damit vergleiche man III 183, 78; 209, 5.

Aber in dieser Vorstellung schien das innerste Wesen der sittlichen Vergeltung selbst in Frage gestellt.

Die Thätigkeit des menschlichen Individuums bildet nur ein Glied in der festgeschlossenen Kette von Ursache und Wirkung. Innerhalb dieser Kette waltet ausnahmslose Nothwendigkeit des Geschehens. Die Seele, welche als Princip der Thätigkeit aus der Prakṛiti hervorgeht, wirkt nur kraft des unabwendbaren Triebes, in dem die Urmaterie sich zur Mannigfaltigkeit der Einzelwesen entwickelt. Jedes Einzelwesen ist dem Weltganzen als ein Glied eingeordnet, das in jeder Bewegung unter dem Zwange des allgemeinen Gesetzes der Nothwendigkeit steht. Wenn aber alles einer einzigen, das Weltall beherrschenden Nothwendigkeit unterworfen ist, so folgt daraus, dass es eine sittliche Verantwortung nicht gibt. Die physische Nothwendigkeit hebt den Begriff der sittlichen Verantwortung auf. Nicht mich trifft die Schuld, wenn ich schlecht handle. Die Schuld haftet einzig

an jenem Wesen, das Ursache der Bewegung ist, unter deren unbezwingbarem Einfluss ich stehe. Denn indem diese Theorie den Menschen wie alle anderen Einzelwesen in seiner ganzen äusseren und inneren Gestaltung, in all seinem Thun und Lassen durch die weltbildende Macht der Prakṛiti bestimmt sein lässt, hört die Persönlichkeit auf, der wahre und letzte Grund alles Handelns zu sein. Die menschlichen Handlungen erscheinen, ganz wie alle übrigen Bewegungsformen, nur als Wirkungen der das Weltall belebenden stofflichen Urkraft. Von höchstem Interesse ist es nun, zusehen, wie die Speculation sich bemüht, der fatalistischen Nothwendigkeit zu entfliehen, und die Lehre vom Karman so zu gestalten, dass dabei die sittliche Verantwortung erhalten bleibt. Denn dass der Speculation selbst die Folgerungen nicht entgangen waren, die sich aus dem Begriff des mit Nothwendigkeit wirkenden Karman ergaben, kommt deutlich zum Ausdruck in dem Streit, der um den Begriff der Nothwendigkeit und Freiheit im Fortgang der Entwickelung entbrannte. Die beiden sich befehdenden Richtungen werden charakterisiert durch die zwei Schlagwörter: Daiva und Paurusha. Ersteres bedeutet die Macht des Schicksals, letzteres die Macht der persönlichen That. Von den sich widersprechenden Lehrmeinungen heisst es: »Die einen behaupten, menschliche Thätigkeit sei die Ursache alles Geschehens; andere lassen ausschliesslich die Macht des Schicksals gelten und wieder andere führen alles auf eine Verbindung von menschlicher Thätigkeit und Schicksal zurück.« (XII 238, 4.)

Die Lehre der »Fatalisten« hebt jegliche Art der Verantwortung auf. »Der Mensch, so behaupten ihre Anhänger, besitzt keine Freiheit (na svatantram). Alles steht in der Hand des höchsten Herrn.« Mit besonderer Vorliebe bedient man sich des Bildes der Puppe oder des an der Leine festgehaltenen Vogels, um die unbedingte Machtlosigkeit des Menschen darzuthun[1]).

»Wohl und Wehe der Geschöpfe, alles hat der Schöpfer und Herr vorausgeordnet. Der Mensch ist in seiner Hand eine Gliederpuppe. Wie die Puppe mittelst des Drahtes ihre Glieder bewegen kann, so bewegt sich das menschliche Geschöpf. Wie der Luftraum alles erfüllt, so durchdringt der Schöpfer alle Wesen und schafft durch

[1]) Das Mahâbhârata als Epos und Rechtsbuch. S. 110.

sie Gutes und Böses. Ohne Freiheit ist der Mensch wie ein an einer Schnur gehaltener Vogel, ohne Macht über sich oder über Andere, ganz in des höchsten Herrn Gewalt. In keinem Stücke dem eigenen Willen überlassen, wandert der Mensch blind, von des Schicksals Macht fortgetragen, entweder dem Himmel oder der Hölle zu. Wie die Spreu vom Winde hin- und hergetrieben wird, so stehen die Geschöpfe ganz willenlos unter des Schöpfers Macht.« (III 30, 24.) Es heisst dann weiter, dass der Schöpfer mit dem Geschöpfe spielt, wie das Kind mit seinem Spielzeug (krîḍate bhagavân bhûtair bâlaḥ krîḍanakair iva). Nicht wie ein Vater handle der Schöpfer, sondern wie ein launenhafter Tyrann, für den alles nur ein Gegenstand zügelloser Willkür sei.

In diesen und ähnlichen Sätzen kehrt immer der Gedanke wieder, dass der Mensch unfrei ist, ein willenloses Werkzeug in des Schöpfers Hand. Wenn aber der Mensch nicht der freie Herr seiner Handlungen ist, dann trifft ihn auch keine Verantwortung. Alles Böse ist gleich dem Guten ein Ausfluss göttlichen Wirkens. Am Schöpfer haftet alle Schuld.

Die Frage wurde daher mit aller Schärfe erörtert: »Ist Gott die handelnde und wirkende Ursache oder der Mensch?« (îçvaro vâ bhavet kartâ purusho vâ. XII 33, 11). »Ist alles das Ergebniss des Zufalls oder Frucht der persönlichen That?« (haṭho vâ karmajam vâ phalam.) Dies wird alsdann weiter ausgeführt. »Wenn der Mensch gute und schlechte Handlungen vollbringt, lediglich unter dem alles bezwingenden Einfluss des Schöpfers (îçvareṇa niyuktaḥ), dann geht alle Verantwortung auf den Schöpfer über (phalam îçvaragâmi). Wenn Jemand im Walde mit der Axt einen Baum fällt, so trifft die Schuld doch wahrlich nicht die Axt, sondern den Menschen, der die Axt geführt hat. Ganz verkehrt wäre es, die Schuld auf Jenen zu schieben, der die Axt verfertigt hat, so dass die Schuld von dem Material, aus dem die Axt gemacht ist, auf den Verfertiger der Axt als auf die wirkende Ursache übertragen würde. Denn die Wirkursache, welche die Axt schuf, ist nicht Wirkursache dessen, was mittelst der Axt geschieht. Aus demselben Grunde ist nicht der Mensch die Wirkursache des Guten und Bösen, sondern der Schöpfer, der sich des Menschen als eines Instrumentes bedient. Eine Sünde kann den Menschen nicht treffen (pâpam purushe na vidyate).

Der Lehre von der allbezwingenden Macht des Schicksals setzte nun die »rechtgläubige« Richtung die Lehre vom Karman und den Werkfrüchten entgegen, um den Begriff der sittlichen Schuld und Verantwortung zu retten. Der Mensch steht immer unter dem Einfluss seiner früheren Werke. Was er selbst verschuldet, das muss er abbüssen. Diesen Gedanken entwickelt (XIII 1, 15) das Zwiegespräch, das die Schlange mit dem Vater des von ihr ermordeten kleinen Arjunaka führt. Der Schlange wird die Schuld an dem Morde zur Last gelegt. Darauf antwortet die Schlange als Schülerin der Wissenschaft vom absoluten Geiste: »Welche Schuld haftet an mir (ko dosho vidyate mama). Ich bin unfrei und machtlos. Der Todesgott hat mich genöthigt und getrieben (asvatantram avivaçam). Unter seinem Einfluss biss ich deinen Sohn, nicht aus Zorn oder aus freier Wahl. Wenn daher hier eine Sünde vorliegt, so ist lediglich der Todesgott dafür verantwortlich.« Der Vater des Ermordeten entgegnet: »Magst du auch die Sünde nicht frei, sondern von anderer Macht gedrängt begangen haben, so hast du trotzdem Theil an der Schuld als Werkzeug (kâraṇam tvam tasmât tvam kilbishî). Denn wie bei der Herstellung eines Thongefässes Stab und Töpferrad als mitwirkende Ursachen erscheinen (kâraṇatve prakalpyante), so hast auch du als Ursache zum Tode mit beigetragen und bist des Todes würdig. Du selbst nennst dich ja Werkzeug.« Es ist nun lehrreich, wie das gegenseitige Verhältniss von Wirkursache und Werkzeug aufgefasst wird, indem die Schlange auf das Moment der Abhängigkeit hinweist. »Alle jene Mittel, deren sich der Schöpfer bedient, sind unselbstständige Ursachen (asvavaçâḥ); ebenso wirke auch ich als abhängige Ursache und verdiene keine Strafe.« Aber der Jäger will diese Unterscheidung zwischen Wirkursache und Instrument nicht gelten lassen. »Magst du als Werkzeug oder als Wirkursache gehandelt haben (kâraṇam yadi na syâd vai na kartâ), du bist der Grund, dass mein Sohn starb; darum musst auch du sterben.« Die Schlange hingegen klammert sich krampfhaft an den Begriff des Instruments. »Bin ich nur ein Werkzeug, so trifft alle Schuld Jenen, der sich des Werkzeugs bedient.« Es genüge nicht, irgend welche Beziehung zu der Wirkung nachzuweisen, um die Schuld festzustellen; auf die Abhängigkeit und Unterordnung der Ursachen komme es an; nur wo zwei Ursachen in gleicher Reihe zusammenwirken, könne von gleicher Verantwortung

die Rede sein (same asmin hetau me vâcyo hetuḥ). Die Schlange bezeichnet sich als Instrument des Todesgottes. Der herbeigerufene Todesgott lehnt ebenfalls die Verantwortung ab; auch er sei das Instrument einer anderen Macht. »Wir beide sind nicht frei (vivaçau); nur als Werkzeuge der Zeit (kâlavaçagau nirdishṭakâraṇau) handeln wir.« Alle Thätigkeit gehe von der Zeit aus. Nun erscheint die Zeit auf dem Schauplatz des Disputes und spricht: »Weder der Tod, noch die Schlange, noch ich haben den Verlust des Sohnes hervorgerufen (na vayam prayojakâḥ). Wir handelten alle unter dem Zwange der Macht der früheren Werke des Kindes. Durch nichts anderes, als durch seine eigenen früheren Thaten ist das Kind zu Tode gekommen. Karman ist die Ursache seines Todes.« Und nun wird ausgeführt, wie alle Handlungen nur das nothwendige Ergebniss früherer Handlungen sind. »Wir alle stehen unter dem Einfluss des Karman (sarve karmavaçâ vayam). Wir drängen und bedrängen einander, wie eine Handlung der anderen folgt. Karman bestimmt Tugend und Laster im Menschen. Wie Licht und Schatten enge mit einander verbunden sind, so unzertrennlich sind Werk und Wirkursache verknüpft durch die eigenen Thaten (karma ca kartâ ca sambaddhav âtmakarmabhih). Mit innerer Nothwendigkeit bestimmt des Menschen That den Gang des Handels und Wandels, so dass jede Freiheit der Selbstbestimmung ausgeschlossen ist.« (XIII 6, 13.)

Das Schicksal ist nichts anderes, als die Summe der Thaten in einem früheren Leben. Diese Thaten bilden den Samen, der in neuer Geburt zu neuer Frucht reift. Insofern das neue Leben von einem vorausgehenden Leben abhängig ist, steht es unter dem Einfluss des Schicksals, d. h. der übersinnlichen Macht des Werkverdienstes. Insofern jedoch in dem neuen Leben neue Thaten erzeugt werden, die ein künftiges Wohl oder Wehe bestimmen, stützt sich alles aut die Mitwirkung des menschlichen Handelns. In diesem Sinne wirken Paurusham, »menschliche That«, und Daivam, »Schicksal«, in engem Bunde zusammen. Freiheit aber ist ausgeschlossen. Und so schafft die Lehre von Karman jenen düstern Fatalismus, der den Menschen zu einem willenlosen Werkzeüg (vivaçam karma) der Zeit und des Todes macht. Den Mächten der Zeit und des Todes gelten die ausführlichen Schilderungen, in denen der fatalistische Determinismus beschrieben wird. »Es gibt keine Rettung für Jene, die von der Macht

der Zeit ergriffen sind. Die Wurzel deines Leides liegt in der Wahnvorstellung, dass du der Thäter seiest. Wäre das Individuum, das anscheinend die That vollbringt, der wirkliche Thäter, dann könnte jenes Individuum nicht das Product eines höheren Wesens sein. Nun aber ist das Individuum abhängig von einem anderen Sein; dieses andere Sein ist das höchste Sein, die Wirkursache alles Geschehens. Weder ich bin der Thäter, noch du bist der Thäter; die einzig thätige Ursache ist der höchste Herr« (nâ 'ham kartâ na kartâ tvam kartâ yastu sadâ prabhuḥ).

Die Zeit ist es, die sich in alle Formen des Seins kleidet, um alles zu schaffen und alles zu zerstören. Die Zeit ist es, die allein handelt. Von ihr geht aller Wechsel aus. Darauf entgegnet Pujanî: »Wenn die Zeit die wirkende Ursache aller Handlungen ist, dann hat Niemand Grund, einem Anderen zu zürnen. Und doch, warum rächen Freunde und Verwandte den Ermordeten am Mörder? Ferner, wenn von der Zeit Wohl und Wehe ausgeht, warum bemühen sich die Aerzte, Medicin dem Kranken zu bereiten. Wenn die Zeit alles ändert, warum bedient man sich dann der Arzneimittel? Warum geben sich die Leute wahnsinnigem Schmerze hin? Wenn die Zeit allein die Ursache alles Geschehens ist, wie kann da von Verantwortung wegen guter und schlechter Handlungen die Rede sein?« [1])

So wird der Lehre von der Macht des Schicksals die Lehre von dem Einfluss der menschlichen Handlung entgegengesetzt, als gehe das Karman von der freien Bestimmung des Menschen aus und als sei der Mensch wegen der Handlung auch verantwortlich für die Schuld. Es gibt kein Daivam, keine »Schicksalsmacht«, sondern nur ein Paurusham, »menschliche Thätigkeit«, als Ursache alles Geschehens. Aber man wird sofort erkennen, dass der Gegensatz, der hier in Daivam und Paurusham erscheint, nur ein scheinbarer ist.

## II. Freiheit und Nothwendigkeit.

Unter der Macht des Schicksals dachte man sich nichts anderes, als die in Îçvara, »dem höchsten Herrn«, verkörperte schöpferische Kraft des Urstoffes. Alle in Prakṛiti schlummernden Keimkräfte kommen zur höchsten Entfaltung in Îçvara. Îçvara bedeutet »höchster Herr«,

[1]) Vgl. die ausführlichen Abschnitte XII 139 und 227.

aber nicht im Sinne des einen göttlichen Seins, das unberührt von jedem Schatten der Materialität in absoluter Reinheit des Erkennens besteht, sondern im Sinne der aus dem Urstoff hervorgehenden Weltseele und Weltvernunft, welche die dem Urstoff innewohnenden weltbildenden Kräfte in ihrer Gesammtheit verkörpert. In Îçvara wurde die eine, dem Urstoff entströmende höchste Weltkraft persönlich gedacht, vergöttlicht, und dieses vergöttlichte Urwesen, das der Inbegriff aller der Urmaterie eigenen Kräfte ist, wurde zum »Schöpfer« und »Lenker« des Weltalls gemacht. Da nun das Weltganze nur ein Ausfluss der in Îçvara verkörperten urstofflichen Kräfte ist, so steht der Mensch ganz unter der Einwirkung der von Îçvara ausgehenden Weltentfaltung. Das Individuum ist nur ein Glied des mit zwingender Nothwendigkeit sich entwickelnden Weltprocesses. Das ist die Schicksalsmacht, der der Mensch immer unterworfen ist nach der Ansicht der »Fatalisten«. Und wie verhält sich dazu die Einzelseele?

Die individuelle Seele hat als Princip des persönlichen Lebens und Ursache des verantwortlichen Handelns ihren unmittelbaren Ursprung in Îçvara. Oder vielmehr in allen Einzelwesen lebt und webt nur der eine Îçvara als Weltseele. Der Jîva, welcher als individuelle »Seele« das menschliche Einzelwesen belebt, ist keineswegs verschieden von dem Îçvara, der als »Weltseele« den Organismus des All erfüllt. Wie es eine und dieselbe Urmaterie ist, welche als Urquell aller zeugenden Kraft sich zum Makrokosmus und Mikrokosmus, zum Organismus des Weltganzen und zum Organismus der Einzelwesen entfaltet, so ist es auch ein und dasselbe Aggregat der psychischen Kräfte, das dem Ganzen und den Einzelwesen innewohnt. Aus der Weltseele entspringen die Einzelseelen. Das Princip des makrokosmischen Organismus spaltet und individualisirt sich in den Einzelseelen des mikrokosmischen Organismus. Als Jîva vervielfältigt sich Îçvara ins Unendliche. Daher besteht in Wirklichkeit zwischen Daivam und Paurusham kein Unterschied. Dieselbe Thätigkeit, die Daivam, »Schicksal«, heisst, insofern sie von dem weltbildenden Îçvara ausgeht, wird Paurusham genannt, insofern sie mit dem menschlichen Einzelwesen verbunden ist. Es ist eine einzige in ungebrochenem Lauf sich fortpflanzende Bewegung, die in dem Weltganzen und in dem Einzelwesen zur Erscheinung kommt. Diese Bewegung bringt unausgesetzt jene Sinnenwelt hervor, die uns über unser wahres Sein

täuscht. Dieser Irrthum wird also durch die sinnenfällige Welt erzeugt; daher wird die Welt als Ganzes und in ihren Theilen eine Täuschung genannt (jagan mohâtmakam, sarvam mohâtmakam).

Wenn der Kosmos: jagan mohâtmakam, das All: sarvam mohâtmakam genannt wird, so bedeutet das nicht ein irreales Sein, einen Schein im Sinne subjectiver Täuschung, sondern den Gegensatz des aus den Guṇa fliessenden stofflichen Seins, das die absolute Realität verhüllt und verfinstert. Die Erklärung liefern Aussprüche wie:

tribhir guṇamayair bhâvair ebhiḥ sarvam idam jagan mohitam
VI 31, 13.

»Durch diese drei Qualitäten wird das Weltall bethört.«

rajasâ tamasâ cai 'va vyâptam sarvam anekadhâ

»Durch Trübung und Finsterniss wird das All mannigfach eingehüllt.«

prakṛityâ sarvam eve 'dam jagad andhîkṛitam XII 303, 35.

»Die Prakṛiti ist es, welche diese Welt verdunkelt.«

Die Täuschung besteht eben darin, dass die drei Grundkräfte unausgesetzt jenes individuelle Sein weben, das die Erkenntniss des wahren Seins verschleiert. »Dieses All wird durch Prakṛiti in Finsterniss gehüllt« (prakṛityâ sarvam andhîkritam), wörtlich: »mit Blindheit geschlagen«. Daher heisst Prakṛiti die »Täuschende« (mohinî). Sie wird Mâyâ »Trugbild« genannt, aber nicht als subjectives, sondern als objectives Trugbild, d. h. als reale Potenz, welche in ihren individuellen Schöpfungen die Täuschung weckt, der Mensch sei ein persönliches Wesen. Die Macht der Täuschung beruht auf jenen drei Guṇa, Licht, Trübung, Finsterniss, aus deren Wandlungen unausgesetzt neue Seinsformen hervorgehen. Prakṛiti wird personificirt als »göttliche Mâyâ«. Seiner ursprünglichen Bedeutung nach bezeichnet Mâyâ die bildende Kraft. Wenn es daher von Prakṛiti heisst, sie sei die göttliche, schwer bezwingbare Mâyâ, deren Grundwesen die Guṇa bilden (daivî hy eshâ guṇamayî mâyâ duratyayâ), so bedeutet das nicht das Blendwerk, sondern die zeugende und bildende Urkraft der realen Materie, welche die rein geistige Seele mit einem Gewebe von stofflichen Qualitäten umstrickt. Dieses Gewebe stofflicher Eigenschaften ist jenes Aggregat der Lebenskräfte, das Seele (jîva) heisst. Stoffliche Seele und falsches Wissen, Jîva und Avidyâ, werden geradezu synonym

gebraucht. Das falsche Wissen macht als Inbegriff der drei Guṇa das innerste Wesen der individuellen Seele aus. Es wird gesagt, der absolute Geist werde in drei Qualitäten des Lichtes, der Trübung, der Finsterniss mit einem dreifachen Gewande bekleidet (vastrais tribhiḥ satvarâjasatâmasaiḥ). Die aus Prakṛiti erzeugte Seele heisst avidyâ, objectiv, weil sie den Irrthum über das wahre Sein erzeugt, subjectiv, weil sie nur ein unvollkommenes Sein, das erkenntnisslos (acetana) ist, enthält, während Wissen (vidyâ) und Denken (cetana) die Wesenheit des einzigen absoluten und qualitätlosen Seins ausdrücken: acetanâ cai 'va matâ prakṛitih (XII 303, 28).

sâ hy asya prakṛitir dṛishṭâ tatkshayân moksha ucyate
tad eva shoḍaçakalam deham avyaktasaṃjñakam
mamâ 'yam iti manvânas tatrai 'va parivartate
pañcaviṃço mahân âtmâ tasyai 'vâ pratibodhanât
vimalasya viçuddhasya çuddhâçuddhanishevaṇât
açuddha eva çuddhâtmâ tâdṛig bhavati pârthiva
abuddhasevanâc câ 'pi buddho 'py abuddhatâm vrajet
tathai 'vâ 'pratibuddho 'pi vijñeyo nṛipasattama
prakṛites triguṇâyâs tu sevanât triguṇo bhavet

XII 304, 7.

»Die sechszehn stofflichen Theile bilden die Natur der empirischen Seele. Wird diese Natur vernichtet, dann tritt Erlösung des absoluten Geistes ein. Indem die empirische Seele denkt: Ich bin es, dem das Alles angehört, wandert sie unausgesetzt umher in neuen Geburten. Weil sie nicht die wahre Natur des fünfundzwanzigsten Principes kennt, die rein unbefleckt ist, und weil sie sowohl reinem als unreinem Handeln sich hingibt, darum ist sie Ursache, dass der reine Geist unrein erscheint. Der Reine wird unrein, der Weise ein Thor. Obschon frei von aller Makel wird der absolute Geist durch seine Verbindung mit der von den drei Guṇa umhüllten Prakṛiti ebenfalls in die drei Guṇa gekleidet.«

sa lingântaram âsâdya prâkṛitam lingam avraṇam
vraṇadvârâṇy adhishṭhâya karmaṇâ 'tmani manyate
çrotrâdîni tu sarvâṇi pañca karmendriyâṇy atha
vâgâdîni pravartante guṇeshv iha guṇaiḥ saha

aham etâni vai sarvam mayy etânî 'ndriyâṇi ha
nirindriyo hi mayate vraṇavân asmi nirvraṇaḥ
alingo lingam âtmânam akâlaḥ kâlam âtmanaḥ
asatvam satvam âtmânam atattvam tattvam âtmanaḥ
amṛityur mṛityum âtmânam acaraç caram âtmanaḥ
akshetraḥ kshetram âtmânam asargaḥ sargam âtmanaḥ
atapâs tapa âtmânam agatir gatim âtmanaḥ
abhavo bhavam âtmânam abhayo bhayam âtmanaḥ
aksharaḥ ksharam âtmânam abuddhis tv abhimanyate.

XII 303, 47.

»Obschon die absolute Seele keinen Wandlungen unterworfen ist, so betrachtet sie doch alle Werke als die ihrigen, wenn sie in einen Körper eintritt und sich mit den Sinnesorganen verbindet. Die fünf Erkenntnissorgane und die fünf Thatorgane, die verbunden werden durch die drei Qualitäten Licht, Trübung, Finsterniss, bringen mannigfache Handlungen hervor. Die Seele denkt: ich bin es, die alle Handlungen des Lebens verrichtet, ich bin es, der die Sinnesorgane angehören, obschon der absolute Geist ohne Sinneswerkzeug ist. Obschon ohne Körper, denkt die Seele, sie sei mit einem Körper bekleidet; obschon ohne Qualitäten, denkt die Seele, sie sei mit Qualitäten behaftet; obschon jenseits aller Zeit, denkt sie, sie stehe unter dem Einfluss der Zeit; obschon ohne Leben, denkt sie, sie sei ein lebendes Wesen; obschon unsterblich, so denkt sie doch, sie sei sterblich; obschon stofflos, so denkt sie, sie sei materiell; obschon erhaben über alle Busse, so denkt sie, sie sei in den Uebungen der Busse begriffen; obschon ohne Geburt, so denkt sie, sie werde geboren; obschon unvergänglich, so hält sie sich für vergänglich. Das ist das Wahnbild der stofflichen Seele.«

Durch das persönliche Sein wird der Geist in unzähligen Individuen gefangen gehalten. Die wahre Seele ist dadurch die Gefangene der falschen Seele. Die Macht des »Ich« ist es, die den Geist in den Kerker des Körpers verstossen hat. Und die Einzelseele als Trägerin des persönlichen, im »Ich« sich äussernden Bewusstseins ist durch ihre individuellen Handlungen für die Gefangenschaft des Geistes v e r a n t w o r t l i c h. Mag man das freies oder unfreies Handeln nennen, was von der Einzelseele ausgeht. Es genügt, dass es ein Bewusstsein des »Ich« gibt, um das Individium für alle Thätig-

keit verantwortlich zu machen, welche immer von Neuem den Geist an die Materie kettet und ihn von einem Leben in das andere treibt. Wirkt auch in allem eine und dieselbe, alles bestimmende Macht des Urstoffes, so wirkt sie doch in jedem Wesen seiner individuellen, durch das persönliche Bewusstsein unterschiedenen und bestimmten Natur gemäss. Unfreiwillig wäre die Handlung nur, wenn sie einzig und allein aus einer äusseren Ursache entspränge. Das ist aber so wenig der Fall, dass vielmehr das, was als weltzeugender Urstoft äussere Ursache ist, sich in dem Einzeldasein verinnerlicht und in dem persönlichen Bewusstsein zu einem selbstständigen Träger des Handelns macht. Es entstehen individuell unterschiedene Persönlichkeiten. In jeder Persönlichkeit ist das »Ich« das bestimmende Princip. Die Handlung geht vom eigenen Trieb des »Ich« aus. Darum ist die Handlung freiwillig. Im »Ich«, das die Ursache aller Thätigkeit ist, wurzelt die sittliche Verantwortung. Das »Ich« ist der eigentliche thätige Faktor. Weil der Mensch im »Ich« ein persönliches Sein darstellt, ist er verantwortlich für alles, was von ihm und durch ihn geschieht. Gäbe es kein »Ich«, so gäbe es keine Thätigkeit, gäbe es keine Thätigkeit, so gäbe es keine Werkfrüchte, gäbe es keine Werkfrüchte, so gäbe es kein Leben, in dem die Werkfrüchte genossen werden müssten, kein Wahnbild, das unserem Blick das eine und absolute göttliche Sein als unser innerstes und eigenstes Wesen verschleierte.

Die Seele ist also als Trägerin des persönlichen Bewusstseins, welches die Vorstellung erzeugt, ich sei es, der handle und leide, der Ehre und Freude, Liebe und Hass geniesse, verantwortlich dafür, dass das göttliche Sein unserer Erkenntniss verborgen bleibt. Denn dadurch, dass sie zu immer neuer Thätigkeit drängt, hält sie die Bewegung lebendig, durch die wir von der absoluten Realität des Brahman abgelenkt werden. Das »Ich« trägt als Princip der Thätigkeit die Schuld an aller Unwissenheit. Das ist die einzige Sünde. Gäbe es kein »Ich«, so gäbe es kein Sein, das im Kerker der individuellen Seele gefangen gehalten würde.

Alles kommt daher darauf an, die Macht des »Ich« zu brechen.

Wie wird der Mensch von dieser Täuschung befreit? Darin gipfelte das ethische Problem der Erlösung und bereits im Zeitalter der Opfermystik fand es seine Lösung in dem Satze von der befreienden Macht

des Wissens [1]). »Der Âtman ist frei von Verlangen, im Besitze alles Verlangten, nicht lockt ihn das Verlangen nach irgend etwas: Durch Wissen steigen sie aufwärts, dorthin, wo das Verlangen schweigt; nicht Opfergabe reicht dorthin, nicht Busse des Nichtwissenden. Denn nicht kann jene Welt durch Opfergaben, nicht durch Ascese erlangen, wer solches nicht weiss. Denn nur dem soches Wissenden gehört jene Stätte.« Hier wird bereits mit voller Bestimmtheit ausschliesslich dem Wissen die erlösende Kraft beigelegt. Alle äussere, in Opfer oder Busse sich kundgebende »Werkthätigkeit« (karman) ist nutzlos. Nur das »Wissen« (vidyâ) führt zur Erlösung. In dieser Auffassung von der Nutzlosigkeit des Opfers kündigte sich bereits der Geist jener neuen Zeit an, der im Sâṃkhya dies erlösende Wissen zu einem System der Wissenschaft vom höchsten Sein ausbaute.

karmaṇâ baddhyate jantur vidyayâ tu pramucyate
tasmât karma na kurvanti yatayaḥ pâradarçinaḥ
karmaṇâ jâyate pretya mûrtimân shoḍaçâtmakaḥ
vidyayâ jâyate nityam avyaktam hy avyayâtmakam
karma tv eke praçaṃsanti svalpabuddhiratâ narâḥ
tena te dehajâlâni ramayanta upâsate
ye sma buddhim parâm prâptâ dharmanaipuṇyadarçinaḥ
na te karma praçaṃsanti kûpam nadyâm pibann iva
karmaṇaḥ phalam âpnoti sukhaduḥkhe bhavâbhavau
vidyayâ tad avâpnoti yatra gatvâ na çocati
yatra gatvâ na mriyate yatra gatvâ na jâyate
na punar jâyate yatra yatra gatvâ na vartate
yatra tad brahma paramam avyaktam acalam dhruvam.
XII 241, 7.

»Durch das Werk wird der Mensch gebunden, durch das Wissen aber wird er erlöst. Deswegen verrichten die nach Erlösung Suchenden keine Werke. Kraft der Werke wird die aus sechszehn Theilen bestehende Seele nach dem Tode wiedergeboren. Durch das Wissen kehrt das Vergängliche zur Unvergänglichkeit zurück. Nur Thoren sind es, die das Werk preisen. Durch das Werk wird das Netz des körperlichen Seins ausgebreitet. Diejenigen aber, welche in die Tiefen der Wahrheit eingedrungen sind, verachten das Werk, weil es Gefahr bringt, gerade so, wie wenn man über den Rand eines Ufers gebeugt

[1]) Idealismus der indischen Religionsphilosophie. S. 120 ff.

den Durst stillt. Die Werkfrüchte, die man erlangt, sind Freude und Leid, Werden und Vergehen. Durch das Wissen aber gelangt man zu dem Orte, wo es keine Trauer, keinen Tod, keine Wiedergeburt, keinen Wechsel gibt, wo nur das eine ewige, unwandelbare, unendliche Brahman weilt.«

In anschaulicher Weise wird uns dieser Process der Bindung und Lösung in dem Monologe vorgeführt, den die erlöste Seele mit sich selbst nach der Befreiung aus dem Kerker der empirischen Seele hält.

prakṛitim tv abhijânâti nirguṇatvam tathâ 'tmanaḥ
tadâ viçuddho bhavati prakṛiteḥ parivarjanât
anyo 'ham anye 'yam iti yadâ budhyate budhimân
tadai 'sha tattvatâm eti na câ 'pi miçratâm vrajet
prakṛityâ cai 'va râjendra miçro hy anyaç ca dṛiçyate
yadâ tu guṇajâlam tat prâkṛitam vai jugupsate
paçyate ca param paçyan tadâ paçyan na saṃtyajet
kim mayâ kṛitam etâvad yo 'ham kâlam imam janam
matsyo jâlam hy avijñânâd anuvartitavân iha
aham eva hi saṃmohâd anyam anyam janâj janam
matsyo yathokajñânâd anuvartitavân aham
matsyo 'nyatvam yathâjñânâd udakân nâ 'bhimanyate
âtmânam tadvad ajñânâd anyatvam cai 'va vedmy aham
mamâ 'stu dhig abuddhasya yo 'ham magnam imam punaḥ
anuvartitavân mohâd anyam anyam janâj janam
ayam atra bhaved bandhur anena saha me kshamam
sâmyam ekatvam âyâto yâdṛiças tâdṛiças tv aham
tulyatâm iha paçyâmi sadṛiço 'ham anena vai
ayam hi 'vimalo vyaktam aham îdṛiçakas tathâ
yo 'ham ajñânasammohâd ajñayâ sampravṛittavân
sasangayâ 'ham niḥsangaḥ sthitaḥ kâlam imam tv aham
anayâ 'ham vaçîbhûtaḥ kâlam etam na buddhavân
uccamadhyamanîcânâm tâm aham katham âvase
samânayâ 'nayâ ce 'ha sahavâsam aham katham
gacchâmy abuddhabhâvatvâd eshe 'dânîm sthiro bhave
sahavâsam na yâsyâmi kâlam etad dhi vañcanât
vañcito 'smy anayâ yad dhi nirvikâro vikârayâ
na câ 'yam aparâdho 'syâ hy aparâdho hy ayam mama

yo 'ham atrâ 'bhavam saktaḥ parânmukham upasthitaḥ
tato 'smi bahurûpâsu sthito mûrtishv amûrtimân
amûrtaç câ 'pi mûrtâtmâ mamatvena pradharshitaḥ
prâkṛitena mamatvena tâsu tâsv iha yonishu
nirmamasya mamatvena kim kṛitam tâsu tâsu ca
yonîshu vartamânena nashṭasaṃjñena cetasâ
na mamâ 'trâ 'nayâ kâryam ahaṃkârakṛitâtmayâ
âtmânam bahudhâ kṛitvâ ye 'yam bhûyo yunakti mâm
idânîm esha buddho 'smi nirmamo nirahaṃkṛitaḥ
mamatvam anayâ nityam ahaṃkârakṛitâtmakam
apetyâ 'ham imâm hitvâ saṃçrayishye nirâmayam
anena sâmyam yâsyâmi nâ 'nayâ 'ham acetayâ
kshemam mama sahâ 'nena nai 'katvam anayâ saha
evam paramasambodhât pañcaviṃço 'nubuddhavân
aksharatvam niyaccheta tyaktvâ ksharam anâmayam
avyaktam vyaktadharmâṇam saguṇam nirguṇam tathâ
nirguṇam prathamam dṛishṭvâ tâdṛig bhavati maithilo

»Wenn die Verbindung der Seele mit Prakṛiti gelöst wird, dann erkennt sich die Seele in ihrer Wesensgleichheit mit Brahman. So lange sie jedoch mit Prakṛiti verbunden ist, erscheint sie als ein von Brahman verschiedenes Sein. Wenn die Seele jede Zuneigung für Prakṛiti und ihre Principien abwirft, dann gelangt sie zur Kenntniss des höchsten Geistes. Hat sie ihn einmal erkannt, dann hat sie nur mehr den Wunsch, niemals diese beglückende Erkenntniss zu verlieren. Wenn die Erkenntniss der Wahrheit aufdämmert, beginnt die Seele zu klagen: »Ach, wie thöricht habe ich gehandelt, dass mein Irrthum mich in das Netz der Prakṛiti wie den Fisch in das Fangnetz verstrickte. Meine Unwissenheit war der Grund, dass ich von einem Körper in den anderen wanderte, wie der Fisch von einem Wasser in das andere schwimmt, weil er nur im Wasser leben kann. In der That, wie der Fisch nichts Anderes kennt als das Wasser, das sein Element ist, so vermeinte ich, dass nur die sinnenfällige Welt mit Frau und Kindern mein Element sei. Schmach komme über mich, dass ich in Folge dieser Täuschung von einem Körper in den andern wandere. Nur der höchste Geist ist mein Freund; er allein ist mir wesensgleich. Meine Wesensgleichheit mit ihm erkenne ich jetzt. Er ist ohne Attribute. Ja wahrlich, es unterliegt keinem Zweifel, dass

ich und er ein Wesen sind. Nur die Folge einer Täuschung war es, dass ich mit Prakṛiti verbunden wurde. Obschon ich meinem innersten Wesen nach ohne jede Beziehung zur Materie bin, so lebte ich doch lange Zeit, als wäre ich aufs Engste mit Prakṛiti verbunden. Die Macht der Prakṛiti hat mich so lange gefesselt, ohne dass ich es wusste. In den verschiedensten Abstufungen erscheinen die Producte der Materie, die Formen, in die sie die Seele hüllt. Wie konnte ich in dieser stofflichen Hülle wohnen? Die Unwissenheit band mich an die Gesellschaft der Materie. Nunmehr hat diese Gesellschaft ein Ende. Und doch, wie kam es, dass ich so lange in ihrer Gesellschaft verblieb, obschon mein innerstes Wesen jeder Umwandlung unzugänglich ist? Nicht die Prakṛiti, sondern mich trifft die Schuld. Aus eigenem Antrieb wandte ich mich von dem höchsten Geiste ab, um mich den Erscheinungen der sinnenfälligen Welt hinzugeben. Eine Folge dieser Anhänglichkeit an die Sinnenwelt war es, dass ich, obschon ohne Gestalt, in tausend Gestalten lebte. Ohne irgend welche unterscheidende Gestalt zu besitzen, wurde ich durch die Macht des »Ich« in unzählige Gestalten gehüllt und dem Spotte preisgegeben. Die Macht des »Ich« zwang mich, unausgesetzt den Kreislauf von Geburt und Tod zu durchlaufen. Obschon es in Wirklichkeit kein »Ich« gibt, so brachte doch das Wahnbild des persönlichen Bewusstseins alle jene Akte hervor, welche mich von einem Leben in das andere trieben. Ich habe nichts länger mehr mit jenem Wesen zu thun, dessen Leben in den Wahnvorstellungen des »Ich« besteht, durch die es sich in immer neue Wesen spaltet. Jetzt endlich bin ich zur Erkenntniss erwacht und weiss, dass ich in meinem innersten Wesen ohne das Bewusstsein des »Ich« bin und ohne jene individuelle Triebkraft, durch die immerfort die Prakṛiti mich mit neuen Formen umhüllte. Ich werfe ab das persönliche Empfinden, ich reisse mich los von Prakṛiti, und nehme einzig meine Zuflucht in dem absoluten Geiste. Mit ihm will ich vereinigt sein, nicht mit Prakṛiti, die ohne Erkenntniss ist. Das ist meine Seligkeit, eins zu sein mit dem höchsten Geiste. Mit der Prakṛiti habe ich keine Aehnlichkeit oder Verwandtschaft.« Wenn die Seele auf diese Weise zur Erkenntniss des höchsten Geistes gelangt, dann wirft sie alles wandelbare Sein ab und erreicht die Unvergänglichkeit des absoluten Geistes. Obschon seiner wahren Natur nach ohne Attribute und ohne jede

sichtbare Entfaltung, wird die Seele eingehüllt in die sichtbaren Formen des Stoffes und nimmt äusserlich Attribute an. Wenn aber die Seele das qualitätlose Brahman erkennt, dann kehrt sie zur Wesensgleichheit mit ihm zurück.« (XII 307, 18.)

Das Problem der Glückseligkeit war der Leitstern, der den Gang der speculativen Untersuchung bestimmte. Alle kosmologischen und psychologischen Probleme werden jetzt dem ethischen Problem untergeordnet. Und das ethische Problem wird beantwortet im Begriff von Brahman und Nirvâṇa.

Im Brahman wird das ethische Problem speculativ gelöst, im Nirvâṇa praktisch verwirklicht. Brahman und Nirvâṇa bilden die beiden Pole, um die sich das erlösende Wissen bewegt, beide gehören als Theile des einen erlösenden Wissens enge zusammen. In dem ursprünglichen System der Erlösungswissenschaft (mokshadharma) gab es kein Brahman ohne Nirvâṇa, kein Nirvâṇa ohne Brahman.

---

Zweites Kapitel.

## Die speculative Lösung im Brahman.

Die speculative Lösung des ethischen Problems wurde in der tieferen Ergründung des geistigen Wesens von Brahman gegeben.

Den Weg zur tieferen Ergründung erschloss der Gegensatz, der sich zwischen dem »Ich« und dem absoluten Geiste, zwischen Aham und Âtman, als eine unüberbrückbare Kluft ausbreitet.

Die Frage nach dem Wesen des Brahman war von der älteren Speculation in dem bekannten Gegensatz des niederen und höheren Brahman beantwortet worden. Es wurde ein zweifaches Brahman unterschieden: ein sterbliches und ein unsterbliches, ein körperhaftes und ein geistiges, ein diesseitiges und ein jenseitiges Brahman. In Wirklichkeit gibt es zwar blos ein einziges Brahman, jenes absolute Sein, dessen Wesen im reinen Sein und Denken besteht. »Fürwahr,« so sagt eine Stelle der Bṛihadâraṇyaka, »dieses grosse, ungeborene Selbst ist nicht alternd, nicht welkend, unsterblich, furchtlos ist das

Brahman.« Aber dieses eine Brahman hatte sich nach der älteren Auffassung in die Materie versenkt und breitete sich als Weltseele in dem körperhaften Wesen der sichtbaren Welt aus. Der Dichter des philosophischen Hymnus singt: »Ein Viertel von ihm sind alle Wesen, drei Viertel das Unsterbliche im Himmel. Mit drei Vierteln stieg der göttliche Geist nach Oben; ein Viertel von ihm kam hier wiederum zum Vorschein.« Was der Dichter im Bilde des mit einem Viertel zur Welt sich ausbreitenden, mit drei Vierteln als das Unsterbliche zum Himmel emporsteigenden Geistes andeuten will, ist klar durch den Gegensatz des Sterblichen und Unsterblichen. Nur mit einem »Viertel« versenkt sich das Brahman in den Urstoff. Seiner wahren Wesenheit nach bleibt es unberührt vom Stoffe und unwandelbar. In den »drei Vierteln« wird daher das geistige und unsterbliche Wesen des Brahman ausgedrückt. Was sich dem Auge als »diesseitige« Entfaltung des Brahman bietet, zieht nur als flüchtiger Schatten eines körperhaften Wesens an uns vorüber.

Dieser Gegensatz des niederen und höheren Brahman war in der Lösung des kosmologischen und psychologischen Problems auf den Gegensatz der individuellen und der absoluten Seele, auf den Gegensatz von Aham und Âtman zurückgeführt worden. Und in diesem Gegensatz von Natur und Geist erschloss sich das innerste Wesen des Brahman.

aksharam ca ksharam cai 'va dvaidhîbhâvo 'yam âtmanaḥ
aksharam tatra sadbhâvaḥ svabhâvaḥ kshara ucyate
XIV 28, 22.

»Das Unvergängliche und das Vergängliche sind die beiden Formen des Geistes. Das Unvergängliche besteht in der Natur des reinen Seins, das Vergängliche in der Natur des persönlichen Seins.«

dvav imau purushau loke ksharaç câ 'kshara eva ca
ksharaḥ sarvâṇi bhûtâni kûṭastho 'kshara ucyate
VI 39, 16.

»Es gibt zwei Seelen, eine unvergängliche und eine vergängliche. Die vergängliche Seele umfasst alle Einzelwesen; die unsterbliche Seele ist der in unbedingter Theilnahmlosigkeit beharrende Geist« (kûṭastha).

dvau âtmânau ca vedeshu siddhânteshv apy udâhṛitau
caturlakshaṇajam tv âdyam caturvargam pracakshate
vyaktam avyaktajam cai 'va tathâ buddham acetanam
satvam kshetrajña ity etad dvayam apy anudarçitam
dvav âtmânau ca vedeshu vishayeshv anurajyataḥ
vishayât pratisaṃhâraḥ sâṃkhyânam viddhi lakshaṇam

XII 236, 31.

»Zwei Seelen nennt man in den Veden und Upanishads. Die eine Seele ist das »Entfaltete« und entspringt aus dem »Unentfalteten«. Sie ist erkennend und nicht erkennend. Ueber beide habe ich dich belehrt. Die eine Seele ist stofflich, die andere geistig. Beide Seelen sind mit der sinnlichen Welt verbunden. Befreiung von der sinnlichen Welt wird der geistigen Seele zu Theil. Das ist die charakteristische Lehre des Sâṃkhya.«

Wie die Erkenntniss der aus Prakṛiti fliessenden stofflichen Welt zur Erkenntniss des absoluten Geistes führt, erläutert die folgende Stelle:

gunâ guṇeshu jâyante tatrai 'va niviçanti ca
evam guṇâḥ prakṛitito jâyante niviçanti ca
tvanmânsam rudhiram medaḥ pittam majjâ 'sthisnâyu ca
ashṭau tâny atha çukreṇa jânîhi prâkṛitâni vai
pumânç cai 'vâ 'pumânç cai 'va trailingyam prâkṛitam smṛitam
na vâ 'pumân pumânç cai 'va sa lingî 'ty abhidhîyate
alingât prakṛitir lingair upalabhyate sâ 'tmajaiḥ
yathâ pushpaphalair nityam ṛitavo 'mûrtayas tathâ
evam apy anumânena hy alingam upalabhyate
pañcaviṃçatimas tâta lingeshu niyatâtmakaḥ
anâdinidhano 'nantaḥ sarvadarçî nirâmayaḥ
kevalam tv abhimânitvâd guṇeshu guṇa ucyate
guṇâ guṇavataḥ santi nirguṇasya kuto guṇâḥ
tasmâd evam vijânanti ye janâ guṇadarçinaḥ
yadâ tv esha guṇân etân prâkṛitân abhimanyate
tadâ sa guṇahânyaitam param evâ 'nupaçyati
yad tad buddheḥ param prâhuḥ sâṃkhyayogâç ca sarvaçaḥ
buddhyamânam mahâprâjñam abuddhaparivarjanât
aprabuddham athâ 'vyaktam aguṇam prâhur îçvaram

nirguṇam ce' çvaram nityam adhishṭhâtâram eva ca
prakṛteç ca guṇânâm ca pañcaviṃçatikam budhâh
sâṃkhyayoge ca kuçalâ budhyante paramaishiṇaḥ

XII 305, 23.

»Der Aether und alle anderen Elemente entspringen den drei Grundkräften des Lichtes, der Trübung, der Finsterniss und kehren wiederum dahin zurück. Alle Attribute gehen aus dem Urstoff hervor und fliessen in den Urstoff zurück. Haut, Fleisch, Blut, Fett, Galle, Mark, Knochen, Sehnen sind aus dem Urstoff gemacht und entstehen aus dem Samen. Die empirische Seele und die körperhafte Welt sind Theile des Urstoffes, dessen Wesen in den Grundkräften des Lichtes, der Trübung, der Finsterniss besteht. Die absolute Seele ist sowohl von der empirischen Seele wie von dem Weltganzen verschieden . . . . . Ohne Entstehen und Vernichtung ist der höchste Geist nur der Zeuge aller Wandlungen. Und nur der Umstand, dass das Einzelwesen sich selbst mit dem Stoff identificirt, bringt den Wahn hervor, dass der höchste Geist mit Attributen bekleidet ist. Die Weisen aber, welche das innerste Wesen den Attribute erkennen, wissen, dass die Attribute nur an dem materiellen Sein haften, und dass das höchste Sein über alle Attribute erhaben ist. Wenn die empirische Seele alle Attribute, die aus der Prakṛiti hervorgehen, in ihrem Ursprung erkennt, dann erkennt sie auch den höchsten Geist. Nur jene Weisen, die im Sâṃkhya und Yoga bewandert sind, ergründen den höchsten Geist als das absolute Erkennen, das frei ist von dem Wahne des persönlichen, aus dem Urstoff und seinen Attributen entspringenden Bewusstseins. Frei von allen Attributen, ewig und unwandelbar waltet der höchste Geist als der Aufseher über alle Wandlungen der Urmaterie. Als das fünfundzwanzigste Princip ragt er über die vierundzwanzig stofflichen Principien hinaus.«

tac ca kshetram mahân âtmâ pañcaviṃço 'dhitishṭhati
adhishṭhâte 'ti râjendra procyate yatisattamaiḥ
adhishṭhânâd adhishṭhâtâ kshetrâṇâm iti naḥ çrutam
kshetram jânâti câ 'vyaktam kshetrajña iti co 'cyate
avyaktike praviçate purushaç ce 'ti kathyate
anyad eva ca kshetram syâd anyaḥ kshetrajña ucyate
kshetram avyaktam ity uktam jñâtâram pañcaviṃçakam

anyad eva ca jñânam syâd anyaj jñeyam tad ucyate
jñânam avyaktam ity uktam jñeyo vai pañcaviṃçakaḥ
avyaktam kshetram ity uktam tathâ satvam tathe 'çvaraḥ
anîçvaram atattvam ca tattvam tat pañcaviṃçakam
sâṃkhyadarçanam etâvat parisaṃkhyânudarçanam
sâṃkhyâḥ prakurvate cai 'va prakṛitim ca pracakshate
tattvâni ca caturviṃçat parisaṃkhyâya tattvataḥ
sâṃkhyâḥ-saha prakṛityâ tu nistattvaḥ pañcaviṃçakaḥ
pañcaviṃço 'prakṛityâtmâ budhyamâna iti smṛitaḥ
yadâ tu budhyate 'tmânam tadâ bhavati kevalaḥ

XII 306, 36.

»Der Urstoff heisst das Feld. Ueber den vierundzwanzig Principien steht der höchste Geist als das fünfundzwanzigste Princip. Weil er die einzelnen stofflichen Aggregate (kshetrâṇi) überwacht, darum heisst er der »Ueberwachende« (adhishṭhâtâ), und weil er das stoffliche Aggregat erkennt, darum heisst er kshetrajña. Der höchste Geist versenkt sich in die Urmaterie. Aber Urstoff und Urgeist bleiben trotzdem wesensverschieden. Der Urstoff ist das »Feld«, der Urgeist ist als das fünfundzwanzigste Princip der Wissende (jñâtâ). Eine andere Unterscheidung nennt sie das »Erkennen« und »das zu Erkennende«. Der Urstoff ist das individuelle »Erkennen« (jñânam), der Urgeist »das zu erkennende« absolute Sein (jñeyam). Der Urstoft heisst bald »Feld«, bald das »Unentfaltete«, bald »höchster Herr« (îçvara). Das fünfundzwanzigste Princip aber ist weder »höchster Herr« (anîçvara), noch »Stoff«. Dies ist das auf der unterscheidenden Erkenntniss der Principien beruhende System des Sâṃkhya. Die Anhänger des Sâṃkhya haben den Begriff der Prakṛiti aufgestellt. Indem sie mit Prakṛiti-»Materie« zusammen vierundzwanzig Principien aufzählen, nennen sie das immaterielle Princip das fünfundzwanzigste. Das fünfundzwanzigste Princip ist als reines Erkennen der unbedingte Gegensatz zu Prakṛiti. Wenn die individuelle Seele die absolute Seele erkennt, dann kehrt der Geist zur Einzigkeit zurück« (kevalo bhavati).

Dadurch nun, dass das Wesen des göttlichen Geistes in dem Gegensatz zur empirischen Seele betrachtet wurde, empfing der Begriff des Brahman eine schärfere Prägung. Das Wesen des unbedingt seienden und denkenden Geistes hatte die Speculation in der ab-

soluten Einfachheit erkannt. »Er aber, der Âtman, ist nicht so und ist nicht so.« Er stellt weder dieses, noch jenes Sein dar. Er ist das Sein schlechthin. Von Brahman heisst es: »Es ist das, o Gârgî, was die Weisen das Unvergängliche nennen; es ist nicht grob und nicht fein, nicht kurz und nicht lang . . . . ohne Geschmack, ohne Geruch, ohne Auge und ohne Ohr, ohne Rede, ohne Erkenntniss, ohne Lebenskraft, ohne Odem.«

Eine Umschreibung dieses Gedankens ist es, wenn das Sâṃkhya die unbedingte Qualitätslosigkeit in folgenden Bildern entwickelt:

rasair vimuktam vividhaiç ca gandhair
açabdam asparçam arûpavac ca
agrâhyam avyaktam avarṇam ekam
na strî pumân nâ 'pi napuṃsakam ca
na san na câ 'sat sad asacca tan na
paçyanti yad brahmavido manushyâs
tad aksharam na ksharatî 'ti viddhi XII 201, 26.

»Das **eine** göttliche Sein ist frei von allen Qualitäten des Geschmacks, des Geruchs, der Farbe, des Schalles, des Empfindens, unfassbar, ohne jede differenzirende Bestimmung, nicht Weib, nicht Mann, nicht Mann und Weib zugleich, nicht seiend, nicht nicht-seiend, nicht seiend und nichtseiend zugleich. Die Kenner des Brahman schauen dieses Unvergängliche. Wisse, dass es unwandelbar ist.«

no 'shṇam na çîtam mṛidunâ 'pi tîkshṇam
nâ 'mlam kashâyam madhuram na tiktam
na çabdavan nâ 'pi ca gandhavat tan
na rûpavat tat param asvabhâvam XII 202, 3.

»Das Brahman ist nicht heiss, nicht kalt, nicht mild, nicht scharf, nicht sauer, nicht süss, ohne Schall, ohne Geruch, ohne Farbe, ohne jedes persönliche Sein.«

na dṛiçyaç cakshushâ yo 'sau na spṛihyaḥ sparçanena ca
na ghreyaç cai 'va gandhena rasena ca vivarjitaḥ
satvam rajas tamaç cai 'va na guṇâs tam bhajanti vai
yaç ca sarvagataḥ **sâkshî** lokasyâ 'tme 'ti kathyate
bhûtagrâmaçarîreshu naçyatsu na vinaçyati
ajo nityaḥ çâçvataç ca nirguṇo nishkalas tathâ

dvir dvâdaçebhyas tattvebhyaḥ khyâto yaḥ pañcaviṃçakaḥ
purusho nishkriyaç cai 'va jñânadṛiçyaç ca kathyate
XII 339, 24.

ghrâṇena na tad âghreyam nâ 'svâdyam cai 'va jihvayâ
sparçanena tad aspṛiçyam manasâ tv avagamyate
cakshushâm avishayam ca yat kiṃcic chravaṇât param
agandham arasasparçam arûpâçabdalakshaṇam
XIV 20, 13.

»Es kann nicht wahrgenommen werden mit dem Geruchsorgan, es kann nicht geschmeckt werden mit der Zunge, nicht empfunden werden mit dem Gefühl, es ist unzugänglich dem Auge und Ohr, ohne Geruch, Geschmack, Farbe, Gefühl, Schall. Das ist sein unterscheidendes Wesen.«

Damit vergleiche man die folgenden Stellen:

asparçanam açriṇvânam anâsvâdam adarçanam
aghrâṇam avitarkam ca satvam praviçate brahma
XII 204, 18.

nai 'va strî na pumân etan nai 'va veda napuṃsakam
aduḥkham asukham brahma bhûtabhavyabhavâtmakam
XII 250, 22.

açabdasparçarûpam tad arasâgandham avyayam
açarîram çarîreshu nirîkshate nirindriyam
avyaktam sarvadeheshu martyeshu paramâçritam
yo 'nupaçyati sa pretya kalpate brahmabhûyase
XII 239, 17.

agandham arasasparçam açabdam aparigraham
arûpam anavijñeyam dṛishṭvâ 'tmânam vimucyate
pañcabhûtaguṇair hînam amûrtimad ahetukam
aguṇam guṇabhoktâram yaḥ paçyati sa mucyate
XIV 19, 10.

Insofern das Brahman im Körper als »Seele« gedacht wird, heisst es Purusha. Der Körper ist die Stadt, welche den Geist umfasst. Aus dem »puri shete«, »er ruht in der Stadt«, wird die Etymologie von purusha abgeleitet. Ein anderes Bild des Geistes ist das

eines Schwanes, der einsam im Wasser (d. h. in der auf- und niederwogenden Materie) schwebt. Diese Etymologie von Purusha ist uralt.

ete bhâvâ jagat sarvam vahanti sacarâcaram
çritâ virajasam devam yam âhuḥ prakṛiteḥ param
navadvâram puram puṇyam etair bhâvaiḥ samanvitam
vyâpya çete mahân âtmâ tasmât purusha ucyate

XII 210, 37.

»Die stofflichen Wandlungen tragen das Weltall in der Mannigfaltigkeit des belebten und unbelebten Stoffes. Sie stützen sich aut das rein geistige göttliche Sein, das über der Materie steht. Der absolute Geist wohnt in der neunthorigen, von den Qualitäten eingehüllten Stadt (puram vyâpya çete), darum heisst er purusha.«

navadvâram puram gatvâ hanso hi niyato vaçî
îçaḥ sarvasya bhûtasya sthâvarasya carasya ca
hânibhangavikalpânâm navânâm saṃcayena ca
çarîrâṇâm ajasyâ 'hur hansatvam pâradarçinaḥ
hansoktam câ 'ksharam cai 'va kûṭastham yat tad aksharam
tad vidvân aksharam prâpya jahâti prâṇajanmanî

XII 239, 32.

Wenn daher das Brahman in dem Urstoff verborgen ruht, so bleibt es doch ganz unberührt von jeder Einwirkung des stofflichen Seins. Die Prakṛiti ist es, die schafft; der Geist ist theilnahmloser Zuschauer. Es sind ganz bestimmte Bilder, unter denen dieses gegenseitige Verhältniss erläutert wird.

satvakshetrajñayor etad antaram viddhi sûkshmayoḥ
sṛijate 'tra guṇân eka eko na sṛijate guṇân
pṛithagbhûtau prakṛityâ tau samprayuktau ca sarvadâ
yathâ matsyo 'dbhir anyaḥ syât samprayuktau tathai 'va tau
maçakodumbarau vâ 'pi samprayuktau yathâ saha
ishîkâ vâ yathâ munje pṛithak ca saha cai 'va ca
tathai 'va sahitav etav anyonyasmin pratishṭhitau

XII 248, 20.

»Vernimm den Unterschied zwischen den beiden unsichtbaren Principien, der stofflichen und der geistigen Seele. Die eine Seele

bringt Umwandlungen hervor, die andere Seele entfaltet keine schöpferische Thätigkeit. Obschon beide ihrer Natur nach wesentlich verschieden sind, so sind beide doch immer mit einander verbunden. Der Fisch, der im Wasser lebt, ist verschieden von dem Element, in dem er lebt. Aber gleichwie Wasser und Fisch immer verbunden sind an einem Ort, ebenso befinden sich Materie und Geist in enger Vereinigung. Der Wurm, der aus der in Fäulniss übergehenden Feigenfrucht entsteht, ist verschieden von der Frucht und doch mit ihr verbunden. Wie das Rohr in einem Grasbündel von dem Grase selbst verschieden ist und doch mit ihm verbunden, ebenso sind die beiden Seelen mit einander verbunden und doch von einander verschieden.«

Dieselben Vergleiche vom Fisch und dem Wasser, von dem Wurm und der Feige, von dem Schilfrohr und dem Gras kehren XII 194, 38 in folgender Fassung wieder:

satvakshetrajñayor etad antaram paçya sûkshmayoḥ
sṛijate tu guṇân eka eko na sṛijate guṇân
maçakodumbarau vâ 'pi samprayuktau yadhâ sadâ
anyonyam etau syâtâm ca samprayogas tathâ tayoḥ
pṛithagbhûtau prakṛityâ tau samprayuktau ca sarvadâ
yathâ matsyo jalam cai 'va samprayuktau tathai 'va tau
na guṇâ vidur âtmânam sa guṇân vetti sarvaçaḥ
paridrashṭâ guṇânâm tu saṃsṛishṭân manyate tathâ
indriyais tu pradîpârtham kurute buddhisaptamaiḥ
nirviceshṭair ajânadbhiḥ padam âtmâ pradîpavat

XII 194, 38.

In ähnlicher Fassung erläutert XII 315, 15 das Verhältniss des absoluten Geistes zur stofflichen Seele:

yathâ muñja iskîkâṇâm tathai 'vai 'tad dhi jâyate
anyac ca maçakam vidyâd anyac co 'dumbaram tathâ
na co 'dumbarasaṃyogair maçakas tatra lipyate
anya eva tathâ matsyas tad anyad udakam smṛitam
na co 'dakasya sparçena matsyo lipyate sarvaçaḥ
anyo hy agnir ukhâ 'py anyâ nityam evam eve 'ha bhoḥ
na co 'palipyate so 'gnir ukhâsaṃsparçanena vai

pushkaram tv anyad evâ 'tra tathâ 'nyad udakam smṛitam
na co 'dakasya sparçena lipyate tatra pushkaram
eteshâm sahavâsam ca nivâsam cai 'va nityaçaḥ

Während die Prakṛiti in Bewegung ist, bleibt der reine Geist der theilnahmlose Zuschauer, der unparteiische Zeuge (sâkshî), der die Wandlung überwacht (adhitishṭhati), ohne dass er sich mit ihnen vermischt: adhishṭhânâd adhishṭhâtâ kshetrâṇâm (XII 306, 37).

akshayaç câ 'prameyaç ca sarvagaç ca nirucyate
na sa çakyas tvayâ drashṭum mayâ 'nyair vâ 'pi sattama
saguṇair nirguṇair viçvo jñânadṛiçyo hy asau smṛitaḥ
açarîraḥ sarîreshu sarveshu nivasaty asau
vasann api çarîreshu na sa lipyate karmabhiḥ
mamâ 'ntarâtmâ tava ca ye câ 'nye dehasaṃjñitâḥ
sarveshâm sâkshibhûto 'sau na grâhyaḥ kenacit kvacit
viçvamûrdhâ viçvabhujo viçvapâdâkshinâsikaḥ
ekaç carati kshetreshu svairacârî yathâsukham
kshetrâṇi hi çarîrâṇi bîjam câ 'pi çubhâçubham
tâni vetti sa yogâtmâ tataḥ kshetrajña ucyate

XII 351, 1.

»Er ist unwandelbar und unmessbar. Ueberall dringt er hin. Von keinem sterblichen Auge kann er wahrgenommen werden. Diejenigen, welche zwar mit der Vernunft und der Sinneserkenntniss ausgerüstet, aber ohne Selbstbeherrschung sind, können den nur durch Erkenntniss erreichbaren höchsten Geist nicht schauen. Obschon ohne Körper, weilt er doch in allen Körpern. Obschon in den Körpern weilend, wird er niemals von den Werken des Körpers berührt und befleckt. Er ist mein innerstes Wesen, er ist dein innerstes Wesen. Er ist aller Wesen theilnahmloser Zeuge (sarveshâm sâkshibhûta), kann aber von keinem Wesen gesehen werden. Das All ist die stoffliche Ausbreitung seines Wesens; er aber wandert allein nach Wunsch und Willen in den Geschöpfen. Die Körper sind das Feld, die guten und bösen Werke der Samen; weil er das Feld kennt vermöge seiner geistigen Wesenheit, darum heisst er »Kenner des Feldes«, d. h. des Körpers.

Die wichtigsten Stellen, in denen uns der absolute Geist als

sâkshî, madhyamastha, udâsîna, paridrashtâ, kûṭastha bezeugt wird, sind die folgenden:

jnâtvâ satvaguṇam deham vṛitam shoḍaçabhir guṇaiḥ
svabhâvam cetanâm cai 'va jñâtvâ dehasamâçrite
madhyastham ekam âtmânam pâpam yasmin na vidyate
XII 301, 24.

hansoktam câ 'ksharam cai 'va kûṭastham yat tad aksharam
XII 239, 34.

ye tv aksharam anirdeçyam avyaktam paryupâsate
sarvatragam acintyam ca kûṭastham acalam dhruvam
VI 36, 3.

viparîtam ato vidyât kshetrajñasya svalakshaṇam
prakṛiteç ca vikârâṇâm drashṭâram aguṇânvitam
XII 217, 10.

prakṛityâs tu vikârâ ye kshetrajñas tair adhishṭhitaḥ
na cai 'nam te prajânanti sa tu jânâti tân api
taiç cai 'vam kurute kâryam manaḥshashṭhair ihe 'ndriyaiḥ
na guṇâ vidur âtmânam guṇân veda sa sarvadâ
paridrashṭâ guṇânâm ca parisrashṭâ yathâtatham
XII 246, 1.

sṛijate tu guṇân satvam kshetrajñas tv adhitishṭhati
guṇân vikriyataḥ sarvân udâsînavad îçvaraḥ
XII 249, 1.

buddhyamânam mahâprâjñam abuddhaparivarjanât
aprabuddham athâ 'vyaktam aguṇam prâhur îçvaram
nirguṇam ce 'çvaram nityam adhishṭhâtâram eva ca
prakṛiteç ca guṇânâm ca pañcaviṃçatikam budhâḥ
sâṃkhyayoge ca kuçalâ budhyante paramaishiṇaḥ
XII 305, 33.

upadrashṭâ 'numantâ ca bharttâ bhoktâ maheçvaraḥ
paramâtme 'ti câ 'py ukto dehe 'smin purushaḥ paraḥ
VI 37, 22.

aksharam dhruvam evo 'ktam pûrṇam brahma sanâtanam
anâdimadhyanidhanam nirdvandvam kartṛi çâçvatam
kûṭastham cai 'va nityam ca yad vadanti manîshiṇaḥ
XII 301, 102.

yan martyam asṛijad vyaktam tat tan mûrty adhitishṭhati
caturviṃçatimo 'vyakto hy amûrtaḥ pañcaviṃçakaḥ
XII 302, 39.

tac ca kshetram mahân âtmâ pañcaviṃço 'dhitishṭhati
adhishṭhâte 'ti râjendra procyate yatisattamaiḥ
adhishṭhânâd adhishṭhâtâ kshetrâṇâm iti naḥ çrutam
kshetram jânâti câ 'vyaktam kshetrajña iti co 'cyate
avyaktike praviçate purushaç ce 'ti kathyate
anyad eva ca kshetram syâd anyaḥ kshetrajña ucyate
kshetram avyaktam ity uktam jñâtâram pañcaviṃçakam
XII 306, 36.

Der absolute Geist allein ist wahrhaft erkennend im Gegensatz zur ungeistigen und erkenntnisslosen Prakṛiti. Die Erkenntnisslosigkeit der Prakṛiti ist ein Attribut ihres Grundwesens: nirguṇaḥ prakṛitim veda guṇayuktâm acetanâm (XII 308, 12). Ein Text fragt: »Wie kommt es, dass das eine Grundprincip erkenntnisslos, das andere ein denkendes Princip ist?« (katham eko hy acetanaḥ ... cetanâvâns tathâ cai 'kaḥ (XII 314, 15). Saguṇa, »mit Qualitäten behaftet«, und acetana, »erkenntnisslos«, sind gleichbedeutend, sofern das Wesen des Stoffes in dem Gegensatz zum reinen Denken und Erkennen besteht; weil ungeistig, darum ist Prakṛiti »erkenntnisslos«. Wenn aber das Wesen der Prakṛiti näher durch den Begriff des »acetana« umschrieben wird, so bedeutet dies nicht, dass die Prakṛiti schlechthin ohne Erkennen ist. Denn ihr fällt ja die Aufgabe zu, durch Erkenntniss des falschen Seins der Individualität zur Einheit mit Âtma zu führen. Die individuelle, aus dem Stoff hervorgehende Seele ist es, welche nach der Erkenntniss des reinen Seins ringt. Darum heisst die Prakṛiti unter diesem Gesichtspunkt das erkennende Princip (jñânam), während Purusha das zu Erkennende (jñeyan) genannt wird. Das »Erkennen«, welches der Prakṛiti abgesprochen wird, ist das reine Erkennen, das keinen Wandel kennt, jenes absolute Denken, von dem jeder Schatten der differenzirenden Grundelemente oder Guṇa ausgeschlossen ist. Und eben diesen auf dem Unterschied von guṇa und nirguṇa ruhenden Gegensatz der ungeistigen Prakṛiti und des geistigen Purusha entwickelt XII 314 im Anschluss an die Frage:

acetanâ cai 'va matâ prakṛitiç çâ 'pi pârthiva
etenâ 'dhishṭhitâ cai 'va sṛijate saṃharaty api
anâdinidhanav etav ubhav eva mahâmate
amurtimantav acalav aprakampyaguṇâguṇau
agrâhyav ṛishiçârdûla katham eko hy acetanaḥ
cetanâvâns tathâ cai 'kaḥ kshetrajña iti bhâshitaḥ

»Die Prakṛiti ist ohne Erkenntniss, d. h. ungeistig. Unter den Augen des höchsten Geistes bringt sie die Welt hervor und zieht sie wiederum zurück. Beide sind ohne Anfang und ohne Ende, beide ohne sichtbare Gestalt, beide unwandelbar und unerschütterlich, beide unerfassbar. Wie kommt es nun, dass das eine Princip ungeistig ist, während das andere, weil geistig, das »Erkennende« genannt wird?« Darauf lautet die Antwort (XII 315, 1):

na çakyo nirguṇas tâta guṇîkartum viçâmpate
guṇavânç câ 'py aguṇavân yathâtattvam nibodha me
guṇair hi guṇavân eva nirguṇaç câ 'guṇas tathâ
prâhur evam mahâtmâno munayas tattvadarçinaḥ
guṇasvabhâvas tv avyakto guṇân nai 'vâ 'tivartate
upayunkte ca tân eva sa cai 'vâjñaḥ svabhâvataḥ
avyaktas tu na jânîte purusho 'jñaḥ svabhâvataḥ
na mattaḥ paramo 'stî 'ti nityam evâ 'bhimanyate
anena kâraṇenai 'tad avyaktam syâd acetanam

»Der Geist, der ohne Qualitäten ist, kann niemals mit Qualitäten behaftet werden, und die qualitätbehaftete Materie kann niemals qualitätfrei gemacht werden. Durch die Guṇa ist die Materie vielfältig in ihrer Erscheinung; weil ohne Guṇa, darum ist der Geist einfach. So sprechen die vom göttlichen Geist erfüllten, die Wahrheit der Dinge durchschauenden Weisen. Das Unentfaltete, in dessen Schooss die Qualitäten ruhen, kann niemals sich von den Qualitäten befreien. Es bringt die Qualitäten zur Entfaltung und darum ist es seiner Natur nach ungeistig. Das unentfaltete Urprincip ist seiner Natur nach ohne wahre Erkenntniss. Es ist in der Täuschung befangen: über mir gibt es kein höheres Sein. Aus diesem Grunde ist das Unentfaltete ungeistig.«

abuddhyamânâm prakṛitim budhyate pañcaviṃçakaḥ
na tu budhyati gandharva prakṛitiḥ pañcaviṃçakam
anena pratibodhena pradhânam pravadanti tat

XII 318, 70.

»Die erkenntnisslose Prakṛiti erkennt der Geist; aber den Geist erkennt nicht die Prakṛiti. In diesem Gegensatz des Erkennens erklären die Weisen das Verhältniss von Urstoff und Urgeist.«

buddhyamânam mahâprâjñam abuddhaparivarjanât
aprabuddham athâ 'vyaktam saguṇam prâhur îçvaram

XII 305, 31.

»Erkennend ist einzig der höchste Geist. Ihn berührt nicht der Schatten der Unwissenheit. Die erkenntnisslose Urmaterie nennen die Weisen in ihrer Entfaltung zur Welt der Qualitäten den »Schöpfer«.

Der Gegensatz der geistigen und stofflichen Seele wird durch den Gegensatz von vidyâmaya und karmamaya oder karmaguṇâtmaka ausgedrückt.

vidyâmayo 'nyaḥ purushas tâta karmamayo 'paraḥ
ekâdaçavikârâtmâ kalâsambhârasamvṛitaḥ
amûrtimân 'iti tam viddhi tâta karmaguṇâtmakam
devo yaḥ saṃçritas tasminn abbindur eva pushkare

XII 241, 15.

»Das Wesen der einen Seele besteht im reinen Erkennen, das der anderen Seele im Werke. Die aus elf Umwandlungen bestehende Seele ist gehüllt in das Gewand der Elemente. Ebenso ist der göttliche Geist eingeschlossen in die aus stofflichem Leben bestehende Seele und verweilt darin, wie ein Wassertropfen in der Blüthenknospe« (abbindur iva pushkare).

Aber so berstimmt bereits hier das Brahman als das absolute Sein in dem Ausschluss aller unterscheidenden Eigenschaften beschrieben wird, so wurde die ganze Tiefe des Gegensatzes doch erst in dem Begriff von k a i v a l y a m ergründet. Kaivalyam bedeutet »Einzigkeit«. Es ist die unbedingte Isolirtheit, in der jede Beziehung zu einem anderen Sein vollständig aufgehoben ist. Wo sich der Begriff der unbedingten Isolirtheit herleitet, kann nicht zweifelhaft sein. Diese Isolirtheit ist gleichbedeutend mit dem, was die ältere Speculation

advaitam »ohne Zweites« nennt. Das Sein, das »ohne Zweites« ist, ist Brahman. In dem Begriffe des Advaitam ist die Vorstellung des Kaivalyam bereits so bestimmt formulirt, dass die spätere Speculation nichts hinzuzufügen brauchte, um die »absolute Isolirtheit« zum Ausdruck zu bringen. Das absolute Sein ist »einzig« (kevala), so »einzig«, dass das Brahman von jeder Beziehung zu einem andern Sein vollständig losgerissen ist. Brahman ist das schlechthin einzige Wesen in der ungetrübten Reinheit des absoluten Seins und Denkens. Daher kann es in jenem Sein, von dem jede Materialität ausgeschlossen ist, weder Liebe noch Hass, ja weder Gutes noch Böses geben. Aller Gegensatz ist aufgehoben, auch der von Gut und Böse. Das innerste Sein des göttlichen Wesens besteht in absoluter Einzigkeit. Und diese unbedingte Isolirtheit wurde ausgedrückt im Worte Kaivalyam. Jede physische oder moralische Beziehung zu einem Sein, das nicht das Brahman ist, wird in dem Zustande des Kaivalyam ausgeschlossen. Brahman schwebt »jenseits von Gut und Böse«. Es ist die unbedingte Verneinung von Ursache und Wirkung, von Subject und Object. Denn wo das Object dem Subject, die Wirkung der Ursache gegenübersteht, da waltet Spaltung und Gegensätzlichkeit, da kommt die Macht der empirischen Seele zur Geltung. In dem Wesen des Kaivalyam liegt daher die unbedingte Loslösung von jedem Sein. Es ist reines Sein:

astitvam kevalatvam ca vinâbhâvam tathai 'va ca
XII 314, 15.

»Nur dieses Sein, das in allen stofflichen Wesen als das wahre Sein ruht, ist für sich, ohne innere Verbindung mit dem Stoffe.«

sa eva hṛidi sarvâsu mûrtishv âtishṭate 'tmavân
kevalaç cetano nityaḥ sarvamûrtir amûrtimân
XII 302, 40.

»Das Selbst wohnt im Innersten aller körperhaften Wesen, einzig und für sich (kevalaḥ) als das geistige, ewige körperlose Sein, das aller Wesen Gestalt annimmt.«

tam nirguṇam purusham câ 'viçanti
hitvâ guṇamayam sarvam karma hitvâ çubhâçubham
ubhe satyânṛite tyaktvâ evam bhavati nirguṇaḥ
XII 350, 10.

»Sie gelangen zu dem qualitätslosen Geist, nachdem sie alle qualitätbehafteten Werke, die guten nicht weniger wie die bösen (karma hitvâ çubhâçubham), abgeworfen haben. Nur wer beides, Wahrheit und Unwahrheit, in gleicher Weise aufgibt, der wird qualitätlos.«

Der Begriff kaivalyam bezeichnet im Wesen des Geistes jene absolute Einzigkeit, die jedes andere Sein ausschliesst. Dieser Grundbegriff konnte nur auf dem Boden einer Lehre entstehen, die in der Einzigkeit des absoluten Geistes gipfelte. Kaivalyam als unbedingte Isolirtheit schliesst zwar nicht jedes andere Sein aus. Neben dem Brahman besteht das urstoffliche Sein. Aber das Sein des Urstoffes, wenngleich es ein reales Sein darstellt, ist nur ein wandelbares, dem Entstehen und Vergehen unterworfenes Sein. Das wahre Sein besteht in der Reinheit des absoluten Erkennens. Und dieses Sein ist einzig. Ausser ihm gibt es kein zweites Sein. Damit streitet das klassische System des Sâṃkhya, wenn es nicht blos eine Vielheit empirischer Seelen, sondern auch eine Vielheit absoluter Seelen annimmt. Alle diese unzähligen absoluten Seelen stellen zwar nach der Lehre des klassischen Sâṃkhya ein unbedingtes kaivalyam dar. Eine jede dieser Wesenheiten besteht in der absoluten Einzigkeit des reinen Denkens; jede ist kevalin allein und für sich in der unbedingten Isolirtheit. Aber wir sehen sofort, dass hier das unterscheidende Element des kaivalyam, das, was das innerste Wesen dieses Zustandes ausmacht, wegfällt. In der Einzigkeit, welche das kaivalyam bedeutet, soll der unbedingte Gegensatz des Geistes zur Materie zum Ausdruck kommen.

Wo immer es eine Vielheit gibt, da bricht die Macht des zeugenden Urstoffes durch. Die Materie ist das Princip der Mannigfaltigkeit. In diesem Satz beantwortete bereits die ältere Speculation das Problem der Einheit und Vielheit. Und wenn wir das speculative Leben im Zeitalter der Opfermystik dem Auge vorführen, so werden wir sehen, wie sich immer entschiedener das Streben geltend macht, die unendlich reiche Mannigfaltigkeit, in der sich das Weltall vor uns ausbreitet, auf den Urstoff zurückzuleiten, um dadurch die absolute Einzigkeit des Geistes desto wirksamer zur Geltung zu bringen. Alles, was individuell und wandelbar ist, fliesst aus dem Urstoff; alle Vielheit ist ein Erzeugniss jener weltbildenden Urkraft, die im Schoosse der Urmaterie ruht. Sobald diese Vorstellung siegreich durchgedrungen war, war die Frage entschieden: Gibt es eine geistige Substanz oder

gibt es deren viele? Die Antwort konnte nur zu Gunsten der Einzigkeit der geistigen Substanz lauten: Es gibt nur einen Âtman, eine geistige Seele. Die Vielheit widerstreitet dem Wesen des geistigen Seins. Vielheit haftet an der Materie. Daher gelangte die Speculation mit unbedingter Folgerichtigkeit zur Annahme einer Pluralität stofflicher Seelen, um aus ihnen die Mannigfaltigkeit des individuellen Lebens zu erklären. Dass es eine Mehrheit bewegender Lebenskräfte geben musste, wurde aus der Natur des individuellen Lebens gefolgert. Das Leben, das uns umgibt, ist mannigfaltig in den Er-Erscheinungen des Denkens und Empfindens. Es bedarf eines Princips, von dem es in den mannigfachen Bethätigungen seines Wirkens abhängig ist. Dieses Princip ist die Lebenskraft, die Seele. Und dem unendlichen Reichthum des Lebens entspricht die unbegrenzte Zahl individueller Lebenskräfte. Aber alle diese Lebenskräfte entspringen dem Urstoff. Denn wo immer sich eine Vielheit regt, entfaltet sich stoffliches Sein. Und so stellen denn diese Lebenskräfte nur eine Vielheit stofflicher Seelen dar. Ihnen gegenüber steht die Einzigkeit des geistigen, im Âtman erschlossenen Seins. In der Auffassung des indischen Idealismus sind also Einzigkeit und Geistigkeit des wahren Seins correlate Begriffe. Das, was geistig, ist einzig, das, was einzig, ist geistig. Auf diesem Standpunkt treffen wir die Speculation in jenem Zeitalter, das uns die Denkmäler der Opfermystik bezeugen. Wenn wir nun damit das epische System des Sâṃkhya vergleichen, so zeigt sich uns sofort, dass in dem Gegensatz von Prakṛiti und Purusha, von Urstoff und Urgeist, um den sich das ganze System bewegt, die methodische Ausbildung des Grundgedankens der älteren Speculation zur Geltung kommt. Die Prakṛiti ist als zeugender Urstoff das Princip der Vielheit, der Purusha als Urgeist das Princip der Einzigkeit. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass Sâṃkhya als System nur den Gegensatz der Vielheit und Einheit wissenschaftlich ausbaut, welcher als Gegensatz des stofflichen und geistigen Seins bereits der älteren Philosophie eigen war. Alle Untersuchungen sind darauf gerichtet, darzuthun, wie die Prakṛiti im Gegensatz zum Purusha sich zur Vielheit der stofflichen Wesen entwickelt. Und je schärfer das wandelbare Wesen der Prakṛiti in seine Einzelkräfte und Einzelelemente zerlegt wird, um so deutlicher tritt das Bild des in absoluter Einzigkeit be-

harrenden, von keinem stofflichen Hauche befleckten, eigenschaftslosen Geistes in die Erscheinung. Das epische System des Sâṃkhya baut sich also im Begriffe des kaivalyam auf dem Gegensatz der Einheit und Vielheit auf; das klassische System aber bricht damit. Denn indem es der Vielheit empirischer Seelen eine Vielheit geistiger Seelen an die Seite stellt, gibt es das wesentliche Element des Systems und das Grundaxiom der Principienlehre preis. Das wesentlichste Element des Systems ist die Vielheit stofflicher Seelen auf der einen, die Einzigkeit der geistigen Seele auf der anderen Seite. Und dieser Gegensatz beruht auf dem grundlegenden Axiom, dass dort, wo Vielheit herrscht, die Materie waltet, während das geistige Sein ein einziges ist. Indem das klassische System des Sâṃkhya auch eine Vielheit geistiger Seelen annimmt, setzt es sich in Widerspruch zu dem Fundamentalbegriff des geistigen Seins, wie er in dem Gegensatz von Einheit und Vielheit ausgebildet war, und erschüttert die Grundlage, auf der das ganze im Purusha gipfelnde Gebäude der Principienlehre aufgerichtet ist. Der Versuch, an die Stelle der Einzigkeit eine Vielheit geistiger Wesen zu setzen, trägt einen Widerspruch in das System selbst.

Und so scheint mir gerade diese Vielheit geistiger Seelen aufs Untrüglichste zu beweisen, dass das klassische Sâṃkhya nicht das ursprüngliche System darstellen kann. Die Vorstellung dieses Kaivalyam ist daher als Correlat von Brahman entstanden. Kaivalyam gewinnt nur Sinn und Bedeutung in jenem Vorstellungskreise, der die Einzigkeit des Brahman zum Mittelpunkt hat.

> evam hi parisaṃkhyâya tato dhyâyanti kevalam
> virajaskamalam nityam anantam çuddham avraṇam
> tashṭhusham purusham nityam abhedyam ajarâmaram
> çâçvatam câ 'vyayam cai 'va îçânam brahma câ 'vyayam
> XII 316, 17.

»Indem man alle stofflichen Principien zerlegt, gelangt man zur Erkenntniss des in absoluter Einzigkeit bestehenden Seins, das ohne jede Trübung, ewig, unendlich, rein, ohne jede Qualität ist. Man erkennt das ewige, unvergängliche, unzerstörbare, dem Tode und der Krankheit nicht unterworfene, unwandelbare, selbstherrliche Brahman.«

Kaivalyam drückt im Begriff der Einzigkeit den tiefsten Gegen-

satz des Geistes zum Stoff, des wahren Seins zum individuellen Sein, des Âtman zum Aham aus. Es war in der Naturlehre des Sâṃkhya der Beweis erbracht, dass einzig und allein das »Ich« die leben- und leidenerregende Macht im Menschen ist. Dieser Beweis war zu einem speculativen System in der Sâṃkhya-Lehre von den fünfundzwanzig Principien ausgebaut worden.

Aber mit dem bis ins Kleinste durchgeführten methodischen Beweis von der todbringenden Macht des »Ich« war das »Ich« noch nicht aus der Welt geschafft. Aller speculativen Erkenntniss zum Trotz trieb der Urstoff mit seinen drei Grundkräften das bethörende Spiel, das den absoluten Geist in dem Netze der stofflichen Seele verstrickt hielt. Wie wird die Erkenntniss, dass das »Ich« überwunden werden muss, zur That, die die Bande löst, welche uns an das stoffliche Leben fesseln?

An diesem Punkte setzte die Erlösungstheorie an, um sich im Yoga zur Erlösungspraxis zu entwickeln. Das ethische Problem der Erlösung, das speculativ im Sâṃkhya begründet war, wurde praktisch im Yoga dadurch verwirklicht, dass Yoga die Anleitung gab, wie die Macht des »Ich« gebrochen und das in der individuellen Seele sich auswirkende Leben des Urstoffes erstickt wird.

---

Drittes Kapitel.

## Die praktische Lösung im Nirvâṇa.

Es scheint nun aber ganz unmöglich, dass der absolute Geist jemals wieder zu der absoluten Einzigkeit zurückkehrt in der Loslösung von allem Einfluss der Materie.

Denn so wenig die Urmaterie in ihrem Sein vernichtet werden kann, ebensowenig kann sie jemals in ihrer zeugenden Thätigkeit zum Stillstand kommen. Daher wird es auch immer eine Bindung des absoluten Geistes geben. Ewig bleibt das göttliche Sein vom Dunkel der Materie umlagert. Immer wird es eine Finsterniss geben, welche gegen das Licht des absoluten göttlichen Geistes kämpft,

Individuen, in denen das wahre Sein verhüllt wird. Taucht an dem einen Punkte des Stromes ein menschliches Sein unter, so erhebt sich an der anderen Stelle ein neues körperliches Wesen aus den Fluthen der urstofflichen Bewegung, und der Kreislauf von Ursache und Wirkung setzt sich in einer neuen Gruppe der ineinander verwobenen Principien fort, die als Aggregat der fünf grobstofflichen Elemente den Körper und als Aggregat der siebenzehn feinstofflichen Organe und Elemente die Seele ausmachen. Wenn also auf der einen Seite die menschliche Thätigkeit als Trägerin der Schuld ein nothwendiges Glied in der weltbewegenden Thätigkeit des Îçvara ist, wenn auf der anderen Seite diese weltbewegende Thätigkeit ohne Unterbrechung mit innerer Nothwendigkeit den absoluten Geist im Kerker der Materie gefangen hält, dann scheint jede Hoffnung ausgeschlossen, dass jemals die Sonne der Freiheit dem in das Dunkel des Urstoffes verstossenen Urgeiste strahlt.

## I. Das ethische Ideal.

Das praktische Wissen löst den Widerspruch, der sich aus der ewig zeugenden Thätigkeit der Urmaterie ergibt dadurch, dass es durch Verwirklichung des ethischen Ideals eine partielle Erlösung des Urgeistes aus den Banden der weltwirkenden Îçvara zustande bringt. Eine allgemeine und unbedingte Erlösung des Urgeistes, so nämlich, dass er von keinem einzigen individuellen Sein mehr gefesselt wird, ist unmöglich. Die Erlösung aus den Banden der Urmaterie ist immer nur eine individuelle, eine Befreiung von Fall zu Fall in den Einzelindividuen. Wenngleich die Urmaterie in ihrer Entfaltung niemals zum Stillstand kommt, so können doch die Einzelseelen, in denen sich die Weltseele auswirkt, vernichtet werden. Diese Einzelseelen sind es, welche von einem Körper in den anderen wandern, so lange noch ein Rest der Schuld zu tilgen bleibt. Wie alle Schuld an der Einzelseele haftet, so vollzieht sich auch durch die Einzelseele die Erlösung. Während der Kampf, den die Urmaterie als Princip der Finsterniss ohne Unterbrechung gegen den Urgeist als Princip des Lichtes führt, darin besteht, dass sie immerfort neue Einzelseelen erzeugt, ist der Erlösungsprocess auf die Aufhebung der Einzelseelen gerichtet. Auf welchem Wege wird diese individuelle Befreiung des Urgeistes bewirkt? Die Antwort lautete: Durch Vernichtung des »Ich«.

Wie aber erlischt in dem Individuum die Triebkraft des »Ich«? Ist die Seele, in der wir uns als ein denkendes und empfindendes, handelndes und leidendes Sein erfassen, nur eine Umwandlung der Materie, nur die Verkörperung der drei urstofflichen Kräfte Licht, Trübung, Finsterniss, durch welche unser wahres Sein und Wesen verhüllt wird, dann besteht die höchste und im Grunde einzige ethische Pflicht des Menschen darin, das eigene und wahre Wesen von dieser schmutzigen, stofflichen Hülle zu befreien. Der einfachste Weg zur Erreichung dieses Zieles könnte nun der scheinen, dass der Mensch sich selbst das Leben nimmt. Aber dieser Weg des Selbstmordes ist nur scheinbar der einfachste. Denn der Mord löst nur die äussere Hülle der Seele, den grobstofflichen Körper auf. Die Seele, welche den Körper belebt, geht mit dem Körper nicht zu Grunde, und dadurch, dass der Mensch in dem Verlangen, sich vom Leben und Leiden zu befreien, Hand an sich legt, macht er sich eines neuen Karman, einer neuen Handlung schuldig. Und diese Handlung zeitigt eine neue Frucht, welche ausgekostet werden muss. Die Seele wird also nur mit einem neuen Conto durch diese von dem Triebe des »Ich« ausgehende Handlung belastet. Der Kreislauf der Geburten, in dem sie sich bewegt, wird so wenig abgeschnitten, dass diese That die Seele von neuem in einen Körper drängt und zwar in einen solchen Körper, wie er der Schlechtigkeit der Handlung entspricht.

Auf den einzigen Weg zur Vernichtung des »Ich« hatte bereits die ältere Speculation hingewiesen. Die vollkommene Ueberwindung alles Verlangens ist die Vorstufe zur erlösenden Erkenntniss des innersten Wesens meines Selbst. Dann kehrt der in den Strudel des Lebens und Leidens gedrängte Âtman zum Brahman zurück.

Klar und bestimmt wird dies bereits von Bṛihadâraṇyaka ausgesprochen: »Wenn alle Leidenschaft erlischt, die in des Menschen Herzen glüht, dann wird der Sterbliche unsterblich. Schon hier erlangt er das Brahman. Wie eine Schlangenhaut ohne Leben auf einem Ameisenhaufen liegt, so liegt dann auch der leblose Körper da.« Alles, was der Mensch hofft und liebt, muss preisgegeben, die Anhänglichkeit an die Güter, welche die Sinne bieten, muss geopfert werden, wenn der Mensch zum seligen Besitze der »Wesensgleichheit« mit Brahman zurückkehren will. Sein Streben muss also darauf gerichtet sein, jene Gemüthsverfassung zu erreichen, in der die Natur

des Brahman wiederleuchtet. Im Brahman ist jeder Unterschied, jeder Gegensatz, durch den das Individuum charakterisirt wird, aufgehoben. Hier gibt es weder Freude noch Leid, weder Liebe noch Hass, ja weder Gutes noch Böses. Der Ausschluss jedes unterscheidenden Merkmals wird so weit getrieben, dass selbst die auszeichnende Qualität der Tugend keinen Platz im Brahman hat. Brahman ist weder so noch so, weder Dieses noch Jenes.

Wie kann nun aber dieses Brahman-Sein erreicht werden? Nur in der Abkehr von allem, was das Leben an Ehren und Freuden erzeugt, kann diese verklärende Ruhe des Brahman wieder gewonnen werden. Daher wird es dem nach Erlösung Suchenden zur Pflicht gemacht, jenen unersättlichen Trieb nach den Gütern der Aussenwelt zu ersticken. Das ist das einzig erstrebenswerthe Ziel des Lebens. Dieses Ziel erscheint verkörpert in dem ethischen Ideal des Weisen. Der Weise ist gleichgültig gegen alle Einwirkungen, die von Aussen kommen; ob auch mitten im Kreislauf des Lebens stehend und von tausend Gestalten umwoben, ist er doch innerlich so vereinzelt und für sich bestehend (kevalin), als gäbe es ausser ihm kein zweites Sein. Unerschütterlich ist sein Gemüth in dem vollkommensten Gleichmuth begründet. Mag ihn Glück oder Unglück, Ehre oder Schmach treffen, so beharrt der Weise doch in jener granitnen Ruhe, an der jede Woge des Lebens wirkungslos abprallt. So wenig er über Armuth oder Schande trauert, ebensowenig frohlockt er über Ehre und Reichthum, seitdem er Herr über alle Eindrücke geworden ist, welche die Mächte des Lebens hervorrufen. Innerlich hat er die Welt abgestreift, deren trügerisches Bild ihm die Sinne umgaukeln. Und in dieser sittlichen Ueberwindung der empirischen Welt kehrt er zur Wesensgleichheit mit dem Urgeist zurück. Er wird Brahman.

Wie aber gelangt der Mensch zur sittlichen Ueberwindung der auf ihn einstürmenden Welt der Liebe und des Hasses, der Freude und des Leides? Das war das Problem.

Will der Mensch zu Brahman als seinem wahren Sein zurückkehren, so muss er sich in einen Zustand versetzen, der ihn von jeder Beziehung zu einem anderen Sein losreisst. Der Weise soll sich vom Weltlauf so unabhängig wie möglich machen. Jedes Bedürfniss, jede Begierde ist ein Band[1], welches den Menschen von der Welt des Stoffes, von der Macht der Prakṛiti abhängig macht. Aller Glanz,

der dem Menschen so verlockend leuchtet in den Ehren und Reichthümern, ist nur ein Ausfluss des urstofflichen Wesens, das als Weltseele aus der Prakṛiti hervorgeht. Daher muss alles Streben darauf gerichtet sein, die Macht der Begierde, den unersättlichen Trieb nach den Gütern der Aussenwelt soviel wie möglich zu ertödten, nein, vollständig zu unterdrücken und seine Bedürfnisse auf das absolut Unvermeidliche herabzusetzen. Der Weise, der es Ernst nimmt mit dem Streben nach Erlösung, mit dem Verlangen, dem Wahne des Lebens zu entrinnen, der muss eine unbedingt verneinende Stellung gegenüber allen Gütern des Lebens und gegenüber allem einnehmen, was uns im Bereiche der Familie und der Gesellschaft, im Bereiche der Kunst und des Wissens lieb und werth scheinen mag. Er muss verachten, mit Füssen treten, was dem Leben Schönheit und Reiz gibt. Ja, die Philosophie schreckt nicht vor der Forderung zurück, dass Reichthum und feine Lebenshaltung, Ruhm und Ehre in den Augen des Weisen wie »Koth« sein müssen. Ueber die Befriedigung der elementarsten Bedürfnisse darf der Weise nicht hinausgehen. Das Ideal unterscheidet sich wenig von jenem Cynismus der alle Güter der Cultur verwarf.

na bibheti yadâ câ 'yam yadâ câ 'smân na bibhyati
yadâ ne 'cchati na dveshṭi brahma sampadyate tadâ
ubhe satyânṛite tyaktvâ çokânandau bhayâbhaye
priyâ 'priye parityajya praçântâtmâ bhavishyati
yadâ na kurute dhîraḥ sarvabhûteshu pâpakam
karmaṇâ manasâ vâcâ brahma sampadyate tathâ

XII 174, 54.

»Wenn er Niemanden mehr fürchtet und Niemand vor ihm in Furcht lebt, wenn er Recht und Unrecht, Leid und Freude, Furcht und Furchtlosigkeit aufgegeben, wenn er weder liebt noch hasst, dann erlangt er das Brahman. Wenn er Liebes und Unliebes preisgibt, dann wird er im Geiste beruhigt. Wenn er Niemandem mehr ein Leid zufügt, weder in Gedanken noch in Worten und Handlungen, dann erlangt er das Brahman.«

âtmâ 'pi câ' yam na mama sarvâ vâ pṛithivî mama
yathâ mama tathâ 'nyeshâm iti cintya na me vyathâ
etâm buddhim aham prâpya na prahṛishye na ca vyathe

yathâ kâshṭham ca kâshṭham ca sameyatâm mahodadhau
sametya ca vyapeyâtâm tadvad bhûtasamâgamaḥ

XII 174, 14.

»Weder ich gehöre mir, noch diese Welt gehört mir. Was mir gehört, gehört auch den Anderen.« Wer so denkt, den kann kein Leid treffen. Indem ich mich diesem Gedanken hingehe, werde ich von Leid und Freud erlöst. Wie zwei Holzstämme im Meere zusammen kommen und wieder auseinander gehen, so kommen auch die körperlichen Wesen zusammen, um sich wiederum zu trennen«.

vihâya kâmân yaḥ sarvân pumâṃç carati niḥspṛihaḥ
nirmamo nirahaṃkâraḥ sa çântim adhigacchati
eshâ brâhmî sthitiḥ pârtha nai 'nâm prâpya vimuhyati
sthitvâ 'syâm antakâle 'pi brahmanirvâṇam ṛicchati

»Der Mensch, der alle Wünsche aufgiht und begierdelos umherwandert, ohne Anhänglichkeit an seine Person und seinen Besitz, der gelangt zur Ruhe. Das ist das Brahman-Stadium. Wer dahin gelangt, wird nimmer bethört und erreicht im Augenblick des Todes das Nirvâṇa.« (VI 26, 71.)

Denselben Gedanken führen die folgenden Sätze in ähnlichen Wendungen (VI 26, 45) aus:

nirdvandvo nityasatvastho niryogakshema âtmavân
yogasthaḥ kuru karmâṇi sangam tyaktvâ dhanaṃjaya
siddhyasiddhayoḥ samo bhûtvâ samatvam yoga ucyate
janmabandhavinirmuktâḥ padam gacchanty anâmayam
duḥkheshv anudvignamanâḥ sukheshu vigataspṛihaḥ
vîtarâgabhayakrodhaḥ sthitadhîr munir ucyate
yaḥ sarvatrâ 'nabhisnehas tat tat prâpya çubhâçubham
nâ 'bhinandati na dveshṭi tasya prajñâ pratishṭhitâ
âtmavaçyair vidheyâ 'tmâ prasâdam adhigacchati

Noch entschiedener kommt die Absage an alles, was das Leben bietet, in dem Worte des Tulâdhâra zu Ausdruck:

nâ 'nuruddhye virudhye vâ na dveshmi na ca kâmaye
samo 'ham sarvabhûteshu paçya me jâjale vratam
tulâ me sarvabhûteshu samâtishṭati jâjale
nâ 'ham pareshâm kṛityâni praçaṃsâmi na garhaye

âkâçasye 'va viprenda paçyan lokasya citratâ
iti mâm tvam vijânîhi sarvalokasya jâjale
samam matimatâm çreshṭha samaloshṭhâçmakâñcanam
XII 262, 10.

»Niemals bitte oder bekämpfe, hasse oder liebe ich Jemanden. Ich bin gleichmüthig gegen alle Geschöpfe. Die Waage der Wohlgeneigtheit für alle Geschöpfe schwebt immer bei mir im Gleichgewicht. Anderer Menschen Werke tadele ich weder, noch lobe ich, indem ich hinblicke auf die Mannigfaltigkeit des Weltalls. Mit gleichem Auge betrachte ich alles. Ich kenne keinen Unterschied zwischen Gold und Erde.«

nirmamaç câ 'nahaṃkâro nirdvandvaç chinnasaṃçayaḥ
nai 'va kruddhyati na dveshṭi nânṛitâ bhâshate giraḥ
âkrushṭas tâḍitaç cai 'va maitreṇa dhyâti nâ 'çubham
vâgdaṇḍakarmamanasâm trayâṇâm ca nivartakaḥ
samaḥ sarveshu bhuteshu brahmâṇam abhivartate
nai 've 'cchati na câ 'niccho yâtrâmâtravyavasthitaḥ
alolupo 'vyatho dânto na kṛitî na nirâkṛitiḥ
nâ 'sye 'ndriyam anekâgram nâ 'vikshiptamanorathaḥ
sarvabhûtasadṛin maitraḥ samaloshṭhâçmakâñcanaḥ
tulyapriyâpriyo dhîras tulyanindâtmasaṃstutiḥ
aspṛihaḥ sarvakâmebhyo brahmacaryadṛiḍhavrataḥ
ahiṃsraḥ sarvabhûtânâm îdṛik sâṃkhyo vimucyate
XII 236, 34.

»Ohne »Mein«, ohne »Ich«, ohne Gegensätze, frei von allem Zweifel, hegt er weder Zorn noch Feindschaft und spricht kein unwahres Wort. Ob angefeindet, ob geschlagen, bleibt er doch aller Wesen Freund und sinnt nichts Böses. Indem er in Gedanken, in Worten, in Werken sich gleichmüthig gegen alle Wesen verhält, gelangt er zum Brahman. Unwandelbar beharrt er, wo immer er weilen mag, ohne Wunsch ohne Täuschung, ohne Begierde, ohne Streben. Immer ist er bezähmt, nach keiner Seite wendet er sich hin. Kein Wunsch vermag seinen Sinn ausser Fassung zu bringen. Denn sein Sinnen und Denken bleibt gleichmüthig. Aller Wesen Freund, betrachtet er alles, ob Gold, ob Stein, ob Holz mit gleichem Auge. Der Weise bleibt unveränderlich, mag ihm Liebes oder Un-

liebes zustossen. Denn von allem Verlangen hat er sich losgerissen. Gelangt der Sâṃkhyin dahin, keines Wesens Feind mehr zu sein, dann wird er erlöst. In dem gleichen Gedankenkreis bewegt sich XII 301, 97:

vimuktaḥ puṇyapâpebhyaḥ pravishṭas tam anâmayam
paramâtmânam aguṇam na nivartati bhârata
çishṭam tatra manas tâta indriyâṇi ca bhârata
âgacchanti yathâkâlam guroḥ saṃdeçakâriṇaḥ
çakyam câ 'lpena kâlena çântim prâptum guṇârthinâ

»Befreit von Tugend und Laster, gelangt er zu dem unvergänglichen erhabenen, eigenschaftslosen Geist, um nie mehr von da zurückzukehren. Der innere Sinn ist erleuchtet und die äusseren Sinne folgen dem Winke des Lehrers. Und innerhalb kurzer Zeit erreicht derjenige, der früher nach dem Vergänglichen strebte, die unvergängliche Ruhe.«

Ebenso heisst XII 310, 1 das ewige Brahman »frei von Tugend und Laster, von Gut und Böse«. Wer es erreichen will, muss Tugend und Laster überwunden haben.

dharmâdharmavimuktam yad vimuktam sarvasaṃcayât
janmamṛityuvimuktam ca vimuktam puṇyapâpayoḥ
yac chivam nityam abhayam nityam aksharam avyayam
çucinityam anâyâsam tad bhavân vaktum arhasi

Aus diesem Gleichmuth gegen alles und Alle ohne Unterschied geht die allgemeine Liebe gegen alles Lebende hervor, jene Liebe, die ihren technischen Ausdruck in der ahiṃsâ in »dem milden, versöhnenden Geiste« findet. Der Grundgedanke der ahiṃsâ ist aut dem Boden des ethischen Ideals entstanden, das uns im »Weisen« geschildert wird. Ist die Welt in der unendlichen Mannigfaltigkeit der Einzelseelen nur ein Ausfluss der Weltseele, so kann es einen Unterschied der Liebe und Zuneigung nicht geben. In dem Einzelwesen liebe ich das »All« und in dem »All« das Einzelwesen. So ergibt sich aus der Naturlehre als ethische Folgerung jenes kosmopolitische Ideal, wie es uns in der allgemeinen Liebe des nach Erlösung Ringenden (XII 245, 20) geschildert wird.

çaraṇyaḥ sarvabhûtânâm gatim âpnoty anuttamâm
evam prajñânatṛiptasya nirbhayasya nirâçishaḥ

na mṛityur atigo bhâvaḥ sa mṛityum adhigacchati
vimuktam sarvasangebhyo munim âkâçavat sthitam
asvam ekacaram çântam tam devâ brâhmaṇam viduḥ
jîvitam yasya dharmârtham dharmo haryartham eva ca
ahorâtrâç ca puṇyârtham tam devâ brâhmaṇam vidaḥ

»Wer aller Wesen Zufluchtsort geworden, der erreicht die höchste Stätte. Den berührt kein Tod, der von Weisheit gesättigt ohne Furcht und ohne Hoffnung ist. Er ist es, der den Tod überwindet. Ihn nennen die Götter einen Brahmanen, der sich losgelösst von aller Anhänglichkeit, der unbeweglich wie die reine Luft des Aethers, der ohne eigenen Besitz, einzig für sich in unbedingter Ruhe des Herzens wandelt. Ihn nennen die Götter einen Brahmanen, dessen Leben einzig der Gerechtigkeit dient, dessen sittlicher Wandel Tag und Nacht einzig der Tugend gewidmet ist. Damit vergleiche man die folgende Stelle. Tulâdhâra spricht (XII 265, 5):

vedâ 'ham jâjale dharmam sarahasyam sanâtanam
sarvabhûtahitam maitram purâṇam yam janâ viduḥ
adroheṇai 'va bhûtânâm alpadroheṇa vâ punaḥ
sarveshâm yaḥ suhṛin nityam sarveshâm ca hiṛe rataḥ
karmaṇâ manasâ vâcâ sa dharmam veda jâjale

Das ist das ethische Ideal, in welchem Erlösung aus den Banden des Lebens und Leidens winkt. Um dieses Ideal zu erreichen, ist es nothwendig, dass alle Fähigkeiten des Menschen, dass Wille, Erkenntniss und Gemüth, alle Organe, deren sich der Mensch bedient, angespannt werden, um in der vollständigsten Loslösung von der irdischen Welt zu dem einen, überirdischen Sein vorzudringen. Gewissermaassen mit Gewalt soll das Individuum abgeschnitten werden von allen Beziehungen zu dem sinnenfälligen Sein, das uns umgibt, und zu dem stofflichen Leben, das im Menschen sich entfaltet. Dieses sinnenfällige Sein und Leben wird wahrgenommen und empfunden durch die äusseren und inneren Organe des Erkennens und Wollens. Will der Mensch also dem Machtbereich der weltbildenden Prakṛiti entfliehen, so muss er die Thätigkeit der Seele ablenken von der sinnenfälligen Welt. In ihr entfaltet sich immer von Neuem der Urstoff zum unendlichen Reichthum der individuellen Formen. Die verlockende Schönheit und Fülle des materiellen Lebens reizt unausgesetzt das »Ich« zu neuer Thätigkeit. Da es nun die Organe der Seele

sind, durch die dem »Ich« der Stoff der Thätigkeit zugeführt wird, so müssen diese Organe von aller Verbindung mit der Aussenwelt losgelöst werden. Dem »Ich« als dem Princip der Thätigkeit muss gewissermaassen die Zufuhr abgeschnitten werden. Nur dann erlischt seine leben- und leidenerregende Kraft. Wie aber ist das möglich, da der Mensch in dem Leben seiner Sinne unausgesetzt auf das wechselvolle Sein des Stoffes angewiesen ist?

## II. Verwirklichung des ethischen Ideals.

Die Sinne, welche mit aller ihrer Thätigkeit im »Ich« wurzeln, können in ihrem Leben des Erkennens und Empfindens nicht schlechthin zum Stillstand gebracht werden, sodass sie gewissermaassen zu einem leblosen Sein erstarren. Wäre ein solcher Stillstand möglich, dann in der That wäre die Macht des »Ich« für immer gebrochen. Aber einen solchen Stillstand gibt es nicht; und so kann auch der Zustand der unbedingten Gleichgültigkeit nicht unmittelbar herbeigeführt werden. Das Gesammtleben der Organe des Erkennens und Empfindens wird vielmehr dadurch von den Einzelerscheinungen, in denen sich die Zauberkraft der Prakṛiti auswirkt, abgelenkt, dass sie auf ein einziges Object hingerichtet werden, in dem alle Thätigkeit der Seele zusammengefasst wird. Dieser Gegenstand als der beherrschende Mittelpunkt des Erkenntniss- und Empfindungslebens muss nun einerseits alle Sinne so fesseln, dass jede Verbindung mit der Aussenwelt abgeschnitten wird. Das vermag aber nur ein sinnenfälliger Gegenstand, ein Sein, das in der Hoheit und Schönheit der Erscheinung alle Wahrnehmung gleichsam festbannt und alles Fühlen und Empfinden zu sich hinreisst. Es musste als Inbegriff aller fesselnden Reize, die die Einzelerscheinungen bieten, hoch über der Gesammtheit der individuellen Formen stehen. Anderseits musste dieses sinnenfällige Centralobject, dass das gesammte Sinnenleben absorbirt, so geartet sein, dass sich in ihm das eine göttliche Sein als das absolute geistige Wesen offenbarte. Dieses Object wurde im Îçvara entdeckt. Und die ethische Forderung, dass das »Ich« ertödtet werden muss, die sich aus dem speculativen Beweis des Sâṃkhya ergab, wurde im Yoga praktisch verwirklicht durch Concentration aller Kräfte des Denkens und Empfindens auf Îçvara. Îçvara ist zwar die k ö r p e r h a f t e Offenbarung der weltdurchdringenden und belebenden

Urkraft des Stoffes. Aber in der Herrlichkeit, durch die sich die göttlich und persönliche gedachte Weltkraft nach Aussen entfaltet, leuchtet auch ein Abglanz des einen absoluten Geistes, der als das wahre Wesen aller Dinge im Inneren der stofflichen Seele verborgen ruht. In diesen Inbegriff aller schöpferischen Macht des Urstoffes soll sich nun der nach Erlösung Strebende versenken, indem er alle Fähigkeiten des Erkennens und Empfindens auf die Betrachtung des »höchsten Herren« hinwendet. Îçvara ist nicht unmittelbar und von selbst dem Erkennen und Empfinden zugänglich. Die Fähigkeiten des sinnlichen Erfassens können durch unausgesetzte Uebung der Organe gesteigert werden, bis sie ein so feines Empfinden erhalten, dass sie den feinstofflichen Îçvara, die reinste Entfaltung der unsichtbaren Prakṛiti, erfassen. Das geschieht nun durch gewisse im Yoga vorgezeichnete Uebungen. Yoga bedeutet »Anspannung« der Organe. Die »Anspannung« der sinnlichen Organe besteht in verschiedenen Exercitien, durch welche die Sinne immer mehr von den äusseren Objecten abgelenkt werden. Indem dieses äussere Hinderniss abgeworfen wird, steigert sich die Sehkraft zur Erreichung des Îçvara. Der »höchste Herr« wird der einzige Gegenstand des Betrachtens und Begehrens.

pañcânâm indriyâṇâm tu doshân âkshipya pañcadhâ
çabdam rûpam tathâ sparçam rasam gandham tathai 'va ca
pratibhâm apavargam ca pratisaṃhṛitya maithila
indriyagrâmam akhilam manasy abhiniveçya ha
manas tathai 'vâ 'haṃkâre pratishṭhâpya narâdhipa
ahaṃkâram tathâ buddhau buddhim ca prakṛitav api
XII 316, 15.

»Indem man alle Schwächen der Sinneserkenntniss vermeidet, soll man die Sinne auf den Centralsinn, den Centralsinn auf das persönliche Bewusstsein, das persönliche Bewusstsein auf die Vernunft, die Vernunft aber auf die weltzeugende Urkraft richten.«

trikâlam nâ 'bhiyuñjîta çesham yuñjîta tatparaḥ
indriyâṇî 'ndriyârthebhyo nivartya manasâ çuciḥ
daçadvâdaçabhir vâ 'pi caturviṃçât param tataḥ
saṃcodanâbhir matimân âtmânam codayet atha
tishṭhantam ajaram tam tu yat tad uktam manîshibhiḥ

taiç câ 'tmâ satatam jñeya ity evam anuçuçruma
vratam hy ahînamanaso nâ 'nyathe 'ti viniçcayaḥ
vimuktaḥ sarvasangebhyo laghvâhâro jitendriyaḥ
pûrvarâtre pararâtre dhârayîta mano 'tmani
sthirîkṛitye 'ndriyagrâmam manasâ mithileçvara
mano buddhyâ sthiram kṛitvâ pâshâṇa iva niçcalaḥ
sthâṇuvac câ 'py akampaḥ syâd girivac câ 'pi niçcalaḥ
buddhyâ vidhividhânajñâs tadâ yuktam pracakshate
na çriṇoti na câ 'ghrâti na rasyati na paçyati
na ca sparçam vijânâti na saṃkalpayate manaḥ
na câ 'bhimanyate kiṃcin na ca budhyati kâshṭhavat
tadâ prakṛitim âpannam yuktam âhur manîshiṇaḥ
nirvâte hi yathâ dîpyan dîpas tadvat prakâçate
nirlingo 'vicalaç co 'rdhvam na tiryag gatim âpnuyât
tadâ tam anupaçyeta yasmin dṛishṭe 'nukathyate
hṛidayastho 'ntarâtme 'ti jñeyo jñas tâta madvidhaiḥ
XII 306, 9.

»Drei Zeiten ausgenommen, soll der Weise während des ganzen Tages den Sinn auf einen Punkt richten (ekagratâ). Indem er die äusseren Sinne mittelst des inneren Sinnes von den sinnlichen Objecten ablenkt, soll er durch das Einhalten des Athems nach den zweiundzwanzig besonderen Arten die empirische Seele mit der Seele vereinigen, welche über die vierundzwanzig Stoffprincipien erhaben ist, mit jener Seele, die als das wahre Sein in allen körperhaften Dingen wohnt und unvergänglich, unzerstörbar ist. Mit Hülfe dieser zweiundzwanzig Methoden der Concentration kann der unvergängliche Geist erkannt werden. Nur der aber kann Yoga üben, dessen Herz frei von jeder Leidenschaft ist. Frei von aller Anhänglichkeit, enthaltsam in den Speisen, siegreich über alle Sinneseindrücke, soll der Weise den inneren Sinn auf den höchsten Geist in der ersten und letzten Hälfte der Nacht concentriren, nachdem er alle sinnlichen Functionen gehemmt und in unbeweglicher Ruhe des Herzens die Unerschütterlichkeit eines Steinblocks gewonnen hat (pâshâṇa iva niçcalaḥ). Wer eine Haltung einnimmt, die unbeweglich wie ein Baumstamm, unerschütterlich wie ein Fels ist, von dem sagt man, er sei im Zustand des Yoga. Er hört nicht, riecht nicht, schmeckt nicht, sieht nicht, tastet nicht, hat keine Eindrücke des inneren Sinnes mehr; leblos

wie ein Klotz ist er ohne individuelles Vorstellungsvermögen. Den Weisen, der diesen Zustand erreicht hat, nennt man »erlöst«. Wenn er wie die Lampe, die an windloser Stelle klar und unbeweglich mit nach oben emporsteigender Flamme leuchtet, ohne Bewegung ist, dann wird er von der feinstofflichen Seele befreit und erkennt das eine, im Herzen aller Wesen lebende Brahman«.

maharshayo jñânatṛiptâ nirvâṇagatamânasaḥ
nâ 'vartante punaḥ pârtha muktâḥ saṃsâradoshataḥ
janmadoshaparikshîṇâḥ svabhâve paryavasthitâḥ
nirdvandvâ nityasatvasthâ vimuktâ niyamasthitâḥ
asangâny avivâdîni manaḥ çântikarâṇi ca
tatra dhyânena saṃçlishṭam ekâgram dhârayen manaḥ
piṇḍîkṛitye 'ndriyagrâmam âsînaḥ kâshṭhavan muniḥ
çabdam na vindec chrotreṇa sparçam tvacâ na vedayet
rûpam na cakshushâ vidyâj jihvayâ na rasâns tathâ
ghreyâṇy api ca sarvâṇi jahyâd dhyânena yogavit
pañcavargapramâthîni ne 'chec cai 'tâni vîryavân
tato manasi samgṛihya pañcavargam vicakshaṇaḥ
samâdadhyân mano bhrântam indriyaiḥ saha pañcabhiḥ

XII 195, 2.

»Diejenigen, welche von den Uebeln dieser Welt befreit sind, kehren niemals mehr zu ihr zurück. Befreit von der Nothwendigkeit der Wiedergeburt leben sie in ihrer ursprünglichen Wesenheit. Befreit von der Einwirkung aller Gegensätze enthalten sie sich der Annahme aller Geschenke und leben losgelösst von allem Umgang mit Weib und Kind, fern von allen, mit denen Streit entstehen könnte, einzig der vollkommenen Ruhe des Herzens sich widmend. Indem die Vollendeten sich aller Rede enthalten, hocken sie da wie ein Holzklotz, kämpfen alle äusseren Sinne nieder, während der innere Sinn unzertrennlich mit der Betrachtung der absoluten Wesenheit beschäftigt ist. Der Erlöste nimmt keinen Schall mit dem Ohre, keine Berührung mit der Haut, keine Gestalt mit dem Auge, keinen Geschmack mit der Zunge, keine Art des Geruchs mit dem Geruchsorgan wahr. In den Yoga versenkt und von der Betrachtung fortgerissen, gibt er alle Dinge preis. Von der überwindenden Kraft des inneren Sinnes erfüllt, hat er keine Neigung für irgend eines der fünf Sinnesobjekte,

welche das Gleichgewicht erschüttern. Der Weise soll die äusseren Sinne in dem inneren Sinn concentriren, die unstäten Sinne sollen in der Concentration auf ein einziges Object stetig gemacht werden.«

yuktasya tu mahârâja lakshaṇâny upadhâraya
lakshaṇam tu prasâdasya yathâtṛiptaḥ sukham svapet
nirvâte tu yathâ dîpo jvalet snehasamanvitaḥ
niçcayordhvaçikhas tadvad yuktam âhur manîshiṇaḥ
pâshâṇa iva meghotthair yathâ bindubhir âhataḥ
nâ 'lam câlayitum çakyas tathâ yuktasya lakshaṇam
çaṃkhadundubhinirghoshair vividhair gîtavâditaiḥ
kriyamâṇair na kampeta muktasyai 'tan nidarçanam
tailapâtram yathâ pûrṇam karâbhyâm gṛihya purushaḥ
sopânam âruhed bhîtas tarjyamâno 'sipâṇibhiḥ
samyatâtmâ bhayât teshâm na pâtrâd bindum utsṛijet
tathai 'vo 'ttaram âgamya ekâgramanasas tathâ
sthiratvâd indriyâṇâm tu niçcalatvât tathai 'va ca
evam yuktasya tu muner lakshaṇâny upalakshayet
svayuktaḥ paçyate brahma yat tat paramam avyayam

XII 316, 18.

»Vernimm die Merkmale des durch Yoga geläuterten Weisen. Das Merkmal der erlösenden Ruhe ist die Zufriedenheit und Sorglosigkeit. Nichts vermag den Schlaf zu stören. Wie die ölgesättigte Lampe an windloser Stätte brennt, ohne dass die Flamme hin- und herbewegt wird, ebenso ist es mit dem Erlösten, wie die Weisen behaupten. Wie der Stein trotz des Regenschauers, der darauf niederfällt, nicht von der Stelle bewegt werden kann, ebensowenig kann der Erlöste erschüttert werden. Keine Muschel- oder Trommellaute, keine Mannigfaltigkeit des Gesanges vermag ihn aus dem Gleichgewicht zu bringen. Wie man ein Gefäss mit Oel sorgsam achtend mit den Händen fasst und hinaufträgt, immer auf das E i n e schauend, dass nur kein Tropfen verloren gehe, ebenso schreitet der Weise voran, den inneren Sinn immer nur auf das eine Brahman gerichtet, während die äusseren Sinne ganz unbeweglich sind. Wer auf diese Merkmale des Weisen achtet, der schaut das Brahman, das erhabene und unvergängliche.«

yaḥ syâd ekâyane lînas tûshṇîm kiṃcid acintayan
pûrvam purvam parityajya sa tîrṇo bandhanâd bhavet
sarvamitraḥ sarvasahaḥ çame rakto jitendriyaḥ
vyapetabhayamanyuç ca âtmavân mucyate naraḥ
âtmavat sarvabhûteshu yaç caren niyataḥ çuciḥ
amânî nirabhîmânaḥ sarvato mukta eva saḥ
jîvitam maraṇam co 'bhe sukhaduḥkhe tathai 'va ca
lâbhâlâbhe priyadveshye yaḥ samaḥ sa ca mucyate
na kasyacit spṛihayate nâ 'va jânâti kiṃcana
nirdvandvo vîtarâgâtmâ sarvathâ mukta eva saḥ
anamitraç ca nirbandhur anapatyaç ca vaḥ kvacit
tyaktadharmârthakâmaç ca nirâkânkshî ca mucyate
nai va dharmî na câ 'dharmî purvopacitahâyakaḥ
dhâtukshayapraçântâtmâ nirdvandvaḥ sv vimucyate
akarmavân vikânkshaç ca paçyej jagad açâçvatam
açvatthasadṛiçam nityam janmamṛityujarâyutam
vairâgyabuddhiḥ satatam âtmadoshavyapekshakaḥ
âtmabandhavinirmoksham sa karoty acirâd iva
agandham arasasparçam açabdam aparigraham
arûpam anavijñeyam dṛishṭvâ 'tmânam vimucyate
pañcabhûtaguṇair hînam amûrtimad ahetukam
aguṇam guṇabhoktâram yaḥ paçyati sa mucyate
vihâya sarvasaṃkalpân buddhyâ çârîramânasân
çanair nirvâṇam âpnoti nirindhana ivâ 'nalaḥ
sarvasaṃskâranirmukto nirdvandvo nishparigrahaḥ
tapasâ indriyagrâmam yaç caren mukta eva saḥ
vimuktaḥ sarvasaṃskârais tato brahma sanâtanam
param âpnoti saṃçântam acalam nityam aksharam

XIV 19, 1.

»Wer seinen Sinn auf einen einzigen Gegenstand concentrirt, wer sich frei macht von dem Wahnbilde seines eigenen Ich, und nicht einmal an die eigene Existenz denkt, indem er alles nach und nach abwirft, der in der That wird allmählich alle Bande zerreissen. Der Weise, der aller Menschen Freund ist, der alle in gleicher Weise erträgt, der dem Herzensfrieden ergeben ist, der alle Sinne überwunden, der sich frei gemacht von Furcht und Zorn, dessen Seele sich von allem zurückhält, der gelangt zur Erlösung. Wer gegen alle anderen Wesen

das gleiche Betragen wie gegen sich selbst beobachtet, wer Selbstüberwindung übt, wer rein, frei von Eitelkeit, frei von Selbstsucht ist, der ist in Wahrheit erlöst. Erlöst ist, wer mit gleichem Auge Leben und Tod, Freude und Pein, Gewinn und Verlust, Angenehmes und Unangenehmes betrachtet. Der ist in Wahrheit erlöst, der nicht nach dem verlangt, was andern gehört, der Niemanden verachtet, der alle Gegensätze überwunden hat und dessen Seele frei von jeder Anhänglichkeit ist. Der ist erlöst, der keinen Feind, keinen Verwandten, kein Kind hat, der sich von den drei Gütern, dem sittlichen Gut des Rechtes, dem materiellen Gut des Besitzes, dem sinnlichen Gut der Lust in gleicher Weise und von aller Begehrlichkeit losgerissen hat. Der ist erlöst, der weder Verdienst noch Missverdienst erwirbt, der Lohn und Strafe, die er in einem früheren Leben verdient, in gleicher Weise abgeworfen hat, der durch Vernichtung des schädlichen Einflusses der Elemente die Ruhe der Seele erworben, der den Widerstreit der Gegensätze bezwungen hat. Wer von allen Werken sich fernhält, ohne Verlangen und Begierde ist, wer das Weltall als vergänglich betrachtet, wie das Leben des Açvattha-Baumes betrachtet als dem Entstehen, dem Verfall, dem Tode unterworfen, wer seine Gedanken einzig auf die Preisgabe alles Besitzes richtet, wer sein Auge immer auf die eigenen Fehler richtet, der gelangt bald zur Erlösung aus den Banden, die ihn fesseln. Wer sein wahres Sein als ohne Geruch, Geschmack, Gefühl, Schall, als vollkommen eigenschaftslos betrachtet, der ist erlöst. Wer seine Seele als frei von den Qualitäten der fünf Elemente, als ohne Form und Ursache, als vollkommen frei von allen unterscheidenden Eigenschaften erkennt, der ist erlöst. Wer mit Hilfe der Vernunft alle körperlichen und sinnlichen Eindrücke preisgibt, gelangt allmählich zum vollständigen Erlöschen seines individuellen Seins, wie das Feuer, dem das Holz fehlt. Wer sich von allen sinnlichen Eindrücken losgemacht hat, wer frei ist von allem Besitz, wer den Widerstreit der Leidenschaften überwunden, wer die Sinne bezähmt, der ist erlöst. Sobald er sich frei gemacht hat, erreicht er das Brahman, das ewige, unwandelbare, unvergängliche, erhabene, klare und unzerstörbare Sein.«

manas tv apahṛitam pûrvam indriyârthanidarçakam
na samakshaguṇâpekshi nirguṇasya nidarçakam
sarvâṇy etâni saṃvârya dvârâṇi manasi sthitaḥ
manasy ekâgratâm kṛitvâ tatparam pratipadyate

yathâ mahânti bhûtâni nivartante guṇakshaye
tathe 'ndriyâṇy upâdâya buddhir manasi vartate
yadâ manasi sâ buddhir vartate 'ntaracâriṇî
vyavasâyaguṇopetâ tadâ sampadyate manaḥ

»Der Centralsinn nimmt die von den äusseren Sinnen dargebotenen Gegenstände wahr. Er muss erlöschen, wenn die Wahrheit des Brahman geschaut werden soll. Da der Centralsinn immer abhängig ist von den Qualitäten, so kann er niemals ein Sein schauen, das ohne Qualitäten ist. Indem man alle Thore zur Aussenwelt verschliesst, welche von den Sinnen gebildet werden, soll man die Vernunft in den Centralsinn versenken. Wenn auf diese Weise die Vernunft auf die innere Erkenntniss concentriert ist, dann geht die Erkenntniss des Brahman auf. Wie die fünf groben Elemente bei der Auflösung der Eigenschaften und Merkmale, durch die sie sich offenbaren, in den Urstoff zurückkehren, ebenso ist die Vernunft ganz dem inneren Sinn zugekehrt, wenn die Sinne sich von den äusseren Objecten abwenden. Wenn alsdann die mit der Function des Urtheils ausgestattete Vernunft ganz auf den inneren Sinn concentrirt ist, so wird sie selbst zum inneren Sinn, indem sie jede Berührung mit der Aussenwelt verliert.« (XII 205, 13.)

Der Weise gibt sich ganz dem Îçvara hin. Diese Hingabe heisst Bhakti. Bhakti umfasst das doppelte Element des gläubigen Schauens und der gläubigen Liebe. Immer mehr hebt die Bhakti den Menschen über die Sinnenwelt; die Macht des »Ich« erlischt. Jede Regung, jedes Verlangen schwindet, weil der nach Erlösung Strebende ganz in Îçvara sich versenkt. So gelangt er allmählich zu einer vollständigen Bewältigung der sinnlichen im »Ich« wurzelnden Triebe. Obschon im Körper, löst er sich doch von allem los, was das körperhafte Sein bietet, bis jene absolute Ruhe des Empfindens und Wollens eintritt. Sobald der Weise sich durch die gesteigerte gläubige »Hingabe« eins fühlt mit Îçvara und ihn mit den Sinnen umfasst, da erfasst er in dem persönlichen Sein das eine unpersönliche Sein des Brahman. In Îçvara erscheint ihm der absolute Geist als das reine, von jeder Berührung mit dem Stoffe losgelöste Sein und Denken. Die Hülle, welche die absolute Seele umgab, wird zerrissen. In unendlicher Klarheit leuchtet die Wirklichkeit des einen Seins im Gegensatz zur

Vielheit der stofflichen Wesen. Die Erlösung besteht also in jener vollständigen Loslösung, die im Begriff des kevalin, in jener vollständigen Gleichgültigkeit, die im Begriff des kûṭastha ausgedrückt ist. Diese beiden Ausdrücke kûṭastha und kevalin bezeichnen die innerste Natur dessen, der sich vom »Ich« losgerissen hat. Als kevalin ist der Erlöste »allein«. Er sieht Niemanden neben sich. Denn wenn er auch von vielen anderen Individuen umgeben ist, so betrachtet er sich doch als von ihnen allen getrennt. Als kûṭastha stellt der Erlöste die unbedingteste Gleichgültigkeit gegen alles dar, was des Menschen Herz anziehen oder abstossen kann. Er ist weder Freund dem Freund, noch Feind dem Feind; ihn berührt weder Leid noch Freud, weder Reichthum noch Armuth. Darum wird der Zustand des Erlösten mit der Natur des leblosen Steines verglichen. Starr wie der Fels ist das Gemüth des Erlösten. Alles gleitet an ihm ab. Es gibt nichts, das wünschens- und liebenswerth, nichts, das verabscheuungswürdig wäre. Der Erlöste ist udâsîna »gleichgültig«, madhyastha »in der Mitte stehend«. Vollständige Bedürfnisslosigkeit, das ist das Ideal des nach Erlösung Strebenden.

In dieser Gleichgültigkeit gegen alles, was das Leben bietet, ist der Zustand der unbedingten »Isolirtheit«, des kaivalyam erreicht. Kaivalyam bedeutet später schlechthin die Glückseligkeit. In dieser Bedeutung ist das Wort zu allen Schulen übergegangen. Dem Buddhisten so gut wie dem Vedantisten ist kaivalyam der Ausdruck für Glückseligkeit, und der ins Nirvâṇa eingegangene Buddhist ist nicht weniger kevalin, wie der ins Brahman eingegangene Idealist. Aber erst aus dem Begriff der unbedingten Isolirtheit leitet sich die Bedeutung »Glückseligkeit« für kaivalyam her. Denn die Glückseligkeit besteht eben darin, dass der Mensch losgelöst wird von dem Wechsel und Wandel, in dessen Strudel ihn die Begierde immer wieder zurückgeworfen hatte.

Im kaivalyam ist also das Ziel bezeichnet, dem der Einzelne zustreben muss, wenn er zu seinem wahren Sein zurückkehren will. Der Weise wird kevalin, indem er ganz im Brahman aufgeht durch Loslösung von allem, was das Leben bietet. etena kevalam yâti tyaktvâ deham asâkshikam (XII, 316, 25), evam yo vindate 'tmânam kevalam jñânam âtmanaḥ (XII 249, 4); yadâ tu budhyate 'tmânam tadâ bhavati kevalaḥ (XII 306, 44); kevalâtmâ tathâ cai 'va kevalena sametya vai (XII 308, 31).

tataḥ k e v a l a d h a r m â 'sau bhavatyavyaktadarçanât
k e v a l e n a samâgamya vimukto 'tmânam âpnuyât

XII 308, 12.

»Dadurch dass sich ihm der Urstoff in seiner wahren Wesenheit offenbart, gelangt er zur absoluten Isolirung, und in der Isolirung zur Vereinigung mit dem e i n e n Brahman. Erlöst wird er und kehrt zu sich selbst zurück.«

tathâ hy asau munir iha nirviçeshavân
sa nirguṇam praviçati brahma câ 'vyayam
anâgatam sukṛitavatâm parâm gatim
sanâtanam yad amṛitam avyayam dhruvam
nicâyya tat paramam amṛitvam açnute

XII 206, 31.

»Wenn dann der Weise eigenschaftslos wird (nirviçeshavân), dann erreicht er das eigenschaftslose unvergängliche Brahman, die höchste Stätte der Seligkeit, die selbst denen unzugänglich, die t u g e n d h a f t e Werke verrichten. Er erlangt das ewige, unwandelbare, unsterbliche, unzerstörbare Sein. Er erreicht den unvergleichlichen Ort der Unsterblichkeit«.

Und nun empfängt das einzigartige Wesen von Nirvâṇa in seinem Verhältniss zum Brahman erst seine volle Klarheit. Aus den Merkmalen, in denen hier das Werk des Brahman, dort das Wesen des Nirvâṇa geschildert wird, ergibt sich, dass beide als correlative Begriffe aufs engste zusammengehören und sich ergänzen. Der im Nirvâṇa erreichte Zustand des Gemüthes ist die Natur des Brahman. Der absolute Geist wird uns geschildert als ohne jede innere Berührung mit der Materie, mag er auch in tausend Einzelseelen eingekerkert sein. Aber er ist so vielmal und so lange in die Materie eingekerkert, als es Seelen gibt, in denen sich das »Ur-ich« in »Einzel-ich« spaltet. Nirvâṇa besteht nun darin, dass von dem absoluten Geiste die Fessel des »Ich« abgestreift wird. »Ohne Ich« (nirahaṃkârah), »ohne Mein« (nirmama), »ohne Wunsch« (niḥspṛihah), »losgelöst von allen Eindrücken der äusseren und inneren Erkenntnissorgane« (vihâya sarvasaṃkalpân çârîramânasân), sodass »er nicht mehr hört, sieht, riecht, schmeckt, fühlt«, in dieser absoluten Isolirung hat der Weise das Stadium erreicht, in welchem der absolute Geist sich selbst

zurückgegeben ist. Das ist das Stadium des Nirvâṇa. Nirvâṇa besagt also dasselbe, was Brahman ausdrückt »unbedingte Isolirtheit« (atyantam kaivalyam). Während aber Brahman jene unbedingte Isolirtheit positiv in dem Begriffe des reinen Seins und Denkens ausprägt, drückt Nirvâṇa dieselbe negativ in dem Ausschluss aller jener Merkmale aus, die das Wesen der das reine Sein verhüllenden stofflichen Seele ausmachen. Im Nirvâṇa bricht die Hülle der empirischen Seele zusammen. Daher bezeichnet Nirvâṇa ebenso sehr das Ideal der Sittlichkeit als das Ideal der Seligkeit. Des Menschen »sittliches Sein« besteht eben darin, dass es keine Fessel mehr gibt, welche den absoluten Geist gefangen hält. Das Wesen der »Sünde« liegt in der »Bindung« des absoluten Geistes durch die Materie. Das Wesen der »Sittlichkeit« besteht also darin, dass diese »Bindung« aufgehoben wird. Das ganze Streben des Menschen muss daher auf die Aufhebung dieser Bindung gerichtet sein. Das ist seine »sittliche« Pflicht. Insofern nun diese Pflicht im Nirvâṇa erreicht wird, ist Nirvâṇa das Ideal der Sittlichkeit. Insofern dann im Nirvâṇa die endlose Wanderung der stofflichen Seele von Leben zu Leben, von Leid zu Leid ihr Ende erreicht, ist Nirvâṇa das Ideal der Glückseligkeit. So ist Nirvâṇa als Ideal der Sittlichkeit und Seligkeit in engster Abhängigkeit vom Begriff des absoluten Geistes entstanden. In dem positiven Begriff des Brahman wurzelt der negative Begriff des Nirvâṇa.

Nirvâṇa ist daher das Endziel des im Yoga entwickelten praktischen Wissens. Das »Erlöschen« des »Ich« und der im »Ich« wurzelnden Triebe ist das unmittelbare Ergebniss der auf Îçvara gerichteten Concentration aller Seelenkräfte. Belehrt uns Sâṃkhya, warum das »Ich« erlöschen muss, so zeigt uns Yoga, wie das »Erlöschen«, wie Nirvâṇa zustande kommt.

### III. Sâṃkhya und Yoga.

Und nun wird der Unterschied klar, der im Sâṃkhya und Yoga als Unterschied der Methode geschildert wird, wenn es heisst: sâṃkhyayogau . . . mârgau tav apy ubhav etau saṃçritau na ca saṃçrutau. »Sâṃkhya und Yoga sind zwei Wege, die demselben Ziele, aber nicht in derselben Weise zustreben.« Worin die Verschiedenheit der Art und Weise besteht, erläutern die folgenden Sätze:

loke 'smin dvividhâ nishṭhâ purâ proktâ mayâ 'nagha
jñânayogena sâṃkhyânâm karmayogena yoginâm
VI 27, 3.

»Auf doppeltem Wege ist das Endziel zu erstreben, auf dem speculativen Wege (jñânayogena) der Sâṃkhyin und auf dem praktischen Wege (karmayogena) der Yogin. So ward es, o Sündenloser, von mir verkündet.« Eine Variante dazu bietet die Gegenüberstellung:

anye sâṃkhyena yogena karmayogena câ 'pare VI 32, 24.

Aller Unterschied, der zwischen Sâṃkhya und Yoga besteht, wird einzig auf einen Unterschied der Methode zurückgeführt. Das Endziel: Vereinigung mit dem absoluten Geiste durch Aufgeben des »Ich« ist das gleiche. Diese im Gegensatz der Methode wurzelnde Verschiedenheit wird eingehend in einer Urkunde des Sâṃkhya (XII 301, 1) erläutert, welche durch Yudhishṭhira's Bitte eingeleitet wird: sâṃkhye yoge ca me tâta viçesham vaktum arhasi. »Erkläre mir nun, o Freund, den Unterschied zwischen Sâṃkhya und Yoga.« Da erfahren wir zunächst die interessante Thatsache, dass die Sâṃkhyin und Yogin untereinander um den Vorrang streiten. Aber nicht aus der Verschiedenheit des Inhalts, sondern aus der Verschiedenheit der Methode leitet eine jede Richtung ihren Vorzug ab.

sâṃkhyâḥ sâṃkhyam praçaṃsanti yogâḥ yogam dvijâtayah
vadanti kâraṇam çreshṭham svapakshodbhâvanâya ca

»Die Sâṃkhyin preisen Sâṃkhya, die Yogin Yoga als die beste Lehre, indem beide ihre Methode als die vorzüglichste schildern (vadanti kâraṇam çreshṭham) unter Hervorkehrung der ihr eigenthümlichen Vorzüge.« Um die Vorzüglichkeit der Methode (kâraṇaçraishṭhyam) also handelt es sich. Der Sâṃkhyin stützt sich auf die methodische Zergliederung der Stoffwandlungen (vijñâya gatîḥ sarvâḥ), der Yogin auf die Hingabe an Îçvara, um zur Erlösung zu gelangen: anîçvaraḥ katham mucyed iti . . . vadanti kâraṇaçraishṭhyam yogâḥ. »Wie könnte man ohne Îçvara sich vom Kreislauf des Lebens befreien? rufen die Yogin aus.« Beide, so erklärt nun die epische Urkunde, sind in ihrer Eigenart gleich vorzüglich, weil beide zu dem einen Endziel führen (anushṭhite yathâçâstram nayetâm paramâm gatim), die Yogin, wenn sie sich auf das unmittelbare Schauen stützen

(pratyakshahetavaḥ), die Sâṃkhyin, wenn sie sich der methodischen Beweisführung bedienen (çâstraviniçcayâh). Aber Sâṃkhya und Yoga können nicht getrennt werden. Sie ergänzen sich als wesentliche Theile eines gescblossenen Ganzen. Yoga kann nicht bestehen ohne die methodische Beweisführung des Sâṃkhya. Denn zuerst muss der Beweis erbracht werden, dass die individuelle Seele, welche durch das »Ich« Princip aller Thätigkeit ist, nicht unser wahres Wesen bildet. Den Beweis führt Sâṃkhya in der methodischen Zergliederung des Weltganzen. Aus der so gewonnenen Theorie ergibt sich die ethische Forderung, die Macht des »Ich« in der Ueberwindung aller Einwirkungen der Aussenwelt zu brechen. Diese Forderung wird im Yoga verwirklicht. Und so ist es thatsächlich richtig, was der Yogin behauptet, dass der Mensch »ohne Îçvara«, d. h. ohne Concentrirung aller Sinneskräfte auf Îçvara, nicht zur Erlösung gelangt (anîçvaraḥ katham mucyet).

Der Sâṃkhyin wird anîçvara genannt, nicbt weil er das Vorhandensein eines Îçvara leugnet, sondern weil er im Gegensatz zum Yogin sich der methodischen Beweisführung bedient. Umgekehrt heisst der Yogin pratyakshahetu, nicht weil für ihn die Sinneswahrnehmung (pratyaksha) unter Ausschluss der Schlussfolgerung (anumâna) die einzige Erkenntnissnorm (hetu) ist, sondern weil er alle Sinneskräfte auf die unmittelbare Wahrnehmung des Îçvara concentrirt. Darum wird gesagt, es bestehe inhaltlicb zwischen Sâṃkhya und Yoga volle Uebereinstimmung (tulyam çaucam . . . . vratânâm dhâraṇam tulyam). Verschiedenheit walte nur in der Methode (darçanam na samam tayoḥ). Yoga ist zwar seinem Wesen nach eine Anleitung zur Praxis der Erlösung. Aber jene Praxis der Versenkung in Îçvara wurzelt in einer theoretischen Voraussetzung, und diese ist keine andere als eben die vom Sâṃkhya entwickelte Principienlehre. Denn was ist jener Îçvara, in den sich der Yogin versenkt, um mit dem absoluten Geiste vereinigt zu werden? Îçvara, obschon mit göttlichen Attributen bekleidet, ist die Verkörperung aller aus der Prakṛiti fliessenden stofflichen Principien. Er besteht aus dem grobstofflichen Körper und der feinstofflichen Seele. Der grobstoffliche Körper ist zusammengesetzt aus den fünf Grundelementen, während die feinstoffliche Seele einerseits aus den fünf feinstofflichen Elementen, andererseits aus den fünf That- und den fünf Erkenntnissorganen und aus

dem die drei Organe der »Vernunft«, des Persönlichkeitsbewusstseins und des Centralsinnes umfassenden »inneren Organ« besteht. Als Aggregat stofflicher Principien beruht daher Îçvara ganz auf der vom Sâṃkhya entwickelten Körper- und Seelenlehre. Die Vorstellung des Îçvara als eines körperhaften, aus grobstofflichen Elementen und feinstofflichen Organen bestehenden Wesens setzt jene dem Sâṃkhya eigenthümliche Principienlehre voraus und zwar so durchgreifend, dass die Praxis, zu der Yoga in der gläubigen Hingabe (bhakti) an Îçvara anleitet, ohne die Theorie, zu der Sâṃkhya auf dem Wege des demonstrativen Beweises gelangt, unverständlich bleibt.

Und nichts zeigt uns deutlicher, wie wenig das Wort anîçvara mit dem Begriff »Atheist« zu thun hat, als die Thatsache, dass das eine göttliche und geistige Sein des Brahman »ohne Îçvara« und »ohne stoffliches Princip« zugleich genannt wird (anîçvaram atattvam ca tattvam tat pañcaviṃçakam). Das Brahman ist atattva »stofflos«, aprakṛityâtman »dessen Wesen nicht in der Prakṛiti wurzelt«, anîçvara »ohne die göttlich gedachte Weltseele«. Sinnlos wäre es, das göttliche Sein des Brahman »ohne Îçvara« zu nennen, wenn Îçvara »Gott« in unserem Sinne bedeutete. Das hiesse »Gott ohne Gott«. Aber als die aus dem Urstoff hervorgehende Weltseele, die ein mit Prakṛiti identisches Wesen bildet, steht Îçvara in einer Linie mit Prakṛiti »Urmaterie« und Tattva »Materielles Princip«.

Die individuelle Seele also versenkt sich in die Weltseele, welche als Îçvara die höchste Evolution der Urmaterie darstellt. Und indem sie alle Kräfte des persönlichen Denkens und Empfindens auf Îçvara concentrirt, geht sie ganz in ihm auf. Die Einzelseele kehrt zur Weltseele, aus der sie hervorgegangen war, zurück. Der absolute Geist ist von einer der vielen Verkörperungen des »Ich«, die ihn gefangen halten, befreit.

Es ist also nicht der Urgeist selbst, der sich seiner Verschiedenheit von der Materie bewusst wird und mittelst dieser Erkenntniss das Gebilde zertrümmert, das ihm die Fatamorgana eines persönlichen Seins vorspiegelt. Das widerstreitet dem Wesen des absoluten Geistes. Der absolute Geist ist reines Denken, und dieses reine Denken besteht darin, dass es weder ein Denken von diesem, noch ein Denken von jenem Gegenstand ist. Hätte dieses reine Denken

ein bestimmtes Object, so wäre es differenzirt und individualisirt. Im absoluten Denken aber kann es ebensowenig, wie im absoluten Sein, eine Differenzirung geben, wodurch es »dieses« oder »jenes« wird. Jeder Gegensatz von Subject und Object ist aufgehoben in der absoluten Bestimmungslosigkeit (nirguṇatvam). Also widerstreitet es auch dem Wesen des absoluten Geistes, dass er sich in seiner Verschiedenheit von der individuellen Seele erkennt. Denn diesem Erkennen der Verschiedenheit ginge nothwendig die Erkenntniss der Vereinigung voraus. Der absolute Geist selbst wäre das Subject des Wahnes. Dadurch aber wäre das absolute Sein, das jede Möglichkeit eines Anderseins ausschliesst, aufgehoben. Die Trägerin der Wahnvorstellung ist also die aus dem Urstoff entspringende Seele, die in dem Bewusstsein des »Ich« sich mit dem einzig wahren Wesen des Urgeistes identificirt. Wie die individuelle Seele die absolute Seele an den Stoff fesselt, so ist sie es auch, die den absoluten Geist befreit, indem sie sich in ihrer eigenen urstofflichen Nichtigkeit erkennt. In dem Augenblicke, da sie sich in ihrem Ursprung aus dem Stoff erfasst, löst sie sich wieder in den Stoff auf, aus dem sie als unterschiedenes Sein hervorging. Der Urgeist aber ist sich selbst zurückgegeben. Er ist wieder einzig (kevalin) und von aller Beziehung zu der Materie (nirguṇa) isolirt, nicht weil er selbst sich losgerissen, sondern weil die Seele, die ihn an die Materie band, sich von ihm scheu zurückgezogen hat. So besteht das Leben innerhalb des Weltalls in einem ewigen Process der Bindung und Befreiung des absoluten Geistes durch die aus dem Urstoff gezeugten individuellen Seelen. Das Leben der Prakṛiti ist ewig rege in dem Leben der Einzelseelen. Schwindet es hier, so beginnt es dort. Wird der Urgeist in diesem Individuum vom Urstoff gefesselt, so wird er in jenem Individuum vom Urstoff befreit. Einen Anfang hat dieser Process so wenig gehabt, wie er je ein Ende haben kann.

Wir sehen nun aber auch, wie enge alle Vorstellungen, aus denen sich Sâṃkhyayoga zusammensetzt, ineinander greifen. Es ist ein System der Erlösungslehre einheitlich in allen wesentlichen Elementen und Gliedern. Die eine Vorstellung, welche alles beherrscht, wird ausgesprochen in dem Satze von dem causalen und nothwendigen Zusammenhang alles sinnenfälligen Geschehens. Aus dem Begriffe des Wechselverhältnisses von Ursache und Wirkung (kârya-

karaṇa) entwickelt sich die uralte Idee des zeugenden Urstoffes zum Bild der schöpferisch wirkenden Prakṛiti. Indem aus Prakṛiti der Organismus des Weltganzen abgeleitet wird, wird der Demiurgos, als dessen Entfaltung sich der kosmische Organismus darbietet, in seine Glieder zerlegt. Die einheitliche Zusammenfassung dieser Glieder im Begriffe des grobstofflichen Körpers und der feinstofflichen Seele drückt den absoluten Gegensatz der Materie zu dem einen Geiste aus, der als Brahman das einzig wahre Sein, das innerste Selbst (Âtman) aller Lebewesen bildet. Und die Erkenntniss dieses Gegensatzes in der Unterscheidung der absoluten und empirischen Seele eröffnet den Weg zur Erlösung aus dem Wahne des persönlichen und leidenvollen Seins. Diese Erlösung wird zur Thatsache in dem Erlöschen aller Triebe des »Ich«, in Nirvâṇa. Nirvâṇa verwirklicht, was bereits in dem »Ideal des von Heimath und Hof, von Reichthum und Genuss sich losreissenden Muni«[1]) innerhalb der älteren Speculation erstrebt wurde. Alle Gegensätze werden in Nirvâṇa aufgehoben. Für den, dessen Begehren im Nirvâṇa erloschen ist, gibt es so wenig einen Gegensatz von Gut und Böse, von Tugend und Laster, als es einen Gegensatz von Ehre und Schande, von Reichthum und Armuth gibt. Was nur in allgemeinen Umrissen angedeutet war in dem älteren Idealbild mit den Worten: »Wer solches weiss, den überwältigt nichts, mag er Böses oder Gutes gethan haben; er steht über dem Guten und Bösen; ihn reuet nicht, was er gethan oder unterlassen hat«, das wird jetzt klar ausgesprochen in dem Begriffe von Nirvâṇa, der die Unterschiede von dharma und adharma aufhebt. Die psychologischen Wurzeln des Nirvâṇa liegen also in dem älteren Vorstellungskreise, der sein Centrum in dem Âtman, d. h. in der Wesenseinheit des göttlichen und menschlichen Seins, hatte. Zuerst mussten Aham und Âtman, das individuelle »Ich« und das absolute »Selbst«, in ihrem Wesen als stoffliche und geistige Seele scharf von einander geschieden werden. Dann erst konnte die Frage sich erheben: Wie wird die Macht gebrochen, welche den absoluten Geist im Bereiche des Stoffes gefangen hält? Die Antwort wurde speculativ in der »Theorie der stofflichen Principien« (tattvasaṃkhyânam) gegeben und praktisch im Nirvâṇa gelöst. Im Nirvâṇa erlischt der

[1]) Idealismus der indischen Religionsphilosophie. S. 124.

Ahaṃkâra. Hier wie dort erscheint Ahaṃkâra im Mittelpunkt der Untersuchung. Die Lösung des kosmologischen Problems führt zum Ahaṃkâra als der weltbildenden Triebkraft, die Lösung des psychologischen Problems zu Ahaṃkâra als dem werkzeugenden Willen, die Lösung des ethischen Problems zu Ahaṃkâra als der leidenerregenden Macht. Nirvâṇa als »Erlöschen des Ich« bildet den Abschluss.

In diesem Zusammenhang von Sâṃkhya und Yoga als Theilen eines Systems ist aber auch zugleich der Beweis erbracht, dass das ursprüngliche, aus der älteren Epoche hesvorgehende Sâṃkhya in der Einzigkeit des absoluten Geistes gründete. Die in Yoga erschlossene Praxis der Erlösung ist auf den Zustand des Kaivalyam, auf die unbedingte »Isolirtheit« hingerichtet. Im Zustand des Kaivalyam kehrt der Mensch zur absoluten Einzigkeit des Brahman zurück. Ein Yoga ohne diese absolute Einzigkeit des Seins ist daher undenkbar, und der Satz, dass es nur ein einziges absolutes Sein gibt, ist der Fundamentalsatz des Yoga. Mit ihm steht und fällt das ganze System. Gehören daher Sâṃkhya und Yoga ursprünglich als Theile eines Systems zusammen, so konnte die Theorie der Erlösungslehre das nicht leugnen, was die Praxis der Erlösungslehre als conditio sine qua non erforderte. Die Principienlehre, welche in der ânvîkshikî brahmavidyâ als »die aus methodischer Untersuchung hervorgehende Wissenschaft vom absoluten Geiste« erscheint, verfolgt keinen anderen Zweck als jenen, der dem speculativen Denken der älteren Epoche vorschwebte. In der Ueberwindung des »Ich« soll der Mensch zur Einheit mit Brahman zurückkehren. Daher gipfelt die Lehre von den aus dem Urstoff erzeugten Principien im Brahman. Insofern das Sâṃkhya die Lehre von dem Organismus des Weltganzen, d. h. von dem grobstofflichen Körper und der feinstofflichen Seele ist, heisst es geradezu die Verkörperung des körperlosen einen Brahman (amûrteḥ tasya sâṃkhyam mûrtiḥ). Die »Verkörperung des Körperlosen« besteht darin, dass der Urgeist von dem aus dem Urstoff hervorgehenden Organismus des Weltganzen eingeschlossen wird. Indem das Sâṃkhya diesen Organismus in seine Bestandtheile zerlegt, dringt es »mittelst des erlösenden Wissens« (jñânena mokshiṇâ) zum Urgeist vor.

âtmâ ca vyâti kshetrajñam karmaṇî ca çubhâçubhe
çishyâ iva mahâtmânam indriyâṇi ca tam prabho

prakṛitim câ 'py atikramya gacchaty âtmânam avyayam
param nârâyaṇâtmânam nirdvandvam prakṛiteḥ param
vimuktaḥ puṇyapâpebhyaḥ pravishṭas tam anâmayam
param âtmânam aguṇam na nivartati bhârata
çishṭam tatra manas tâta indriyâṇi ca bhârata
âgacchanti yathâkâlam guroḥ saṃdeçakâriṇaḥ
çakyam câ 'lpena kâlena çântim prâptum guṇârthinâ
evam uktena kaunteya yuktajñânena mokshinâ
sâṃkhyâ râjan mahâprajñâ gacchanti paramâm gatim
jñânenâ 'nena kaunteya tulyam jñânam na vidyate
atra te saṃçayo mâ bhûj jñânam sâṃkhyam param matam
aksharam dhruvam evo 'ktam pûrṇam brahma sanâtanam
anâdimadhyanidhanam nirdvandvam kartṛiçâçvatam
kûṭastham cai 'va nityam ca yad vadanti manîshiṇaḥ
brahmaṇyam paramam devam anantam param acyutam
prârthayantaç ca tam viprâ vadanti guṇabuddhayaḥ
samyagyuktâs tathâ yogâḥ sâṃkhyâç câ 'mitadarçanâḥ
amûrtes tasya kaunteya sâṃkhyam mûrtir iti çrutiḥ

XII 301, 95.

»Die absolute Seele ragt über die individuelle Seele und ihre Werke, gute wie böse, hinaus. Wie Schüler des Lehrers harren, so sind die Sinne zum höchsten Geiste hingeordnet. Wenn die Seele aus der Sphäre des Urstoffes heraustritt, dann erreicht das Brahman, jenes unwandelbare Sein, das erhaben über alle anderen Seinsformen, das die Seele des Îçvara, das jenseits aller Gegensätze von Gut und Böse, das frei von jeder Stofflichkeit ist. Losgelöst von Gut und Böse geht die individuelle Seele in die absolute Seele ein, die qualitätlos ist, und kehrt nimmer zurück. Was übrig bleibt ist der Centralsinn mit den Einzelsinnen. Diese allein müssen wiederum zurückkehren in der festgesetzten Zeit, um den Willen des höchsten Herrn zu erfüllen. Sobald der Körper aber abgestreift ist, erreicht der nach Erlösung Suchende die beseligende Ruhe, nach deren Besitz ihn immer verlangt hat.«

»Mit Hülfe des hier geschilderten Systems der erlösenden Erkenntniss gelangen die Anhänger des Sâṃkhya zur erhabenen Glückseligkeit. Es gibt kein Wissen, dass mit dieser Erkenntniss sich ver-

gleichen liesse. Darüber kann kein Zweifel bestehen, dass das Sâṃkhya das erhabenste Wissen darstellt. Es ist das unvergängliche, unwandelbare, unendliche, ewige Brahman, das Wesen, das ohne Anfang, Mitte und End, das in unbedingter Ruhe beharrende Sein, das die Weisen darin verkünden. Die Yogin und Sâṃkhyin streben in der Fülle ihres Wissens nach diesem göttlichen Brahman, dem unendlichen, erhabenen, unerschütterlichen Geist. Das Sâṃkhya ist die Verkörperung des körperlosen Brahman«.

---

## Dritter Abschnitt.

# Die geschichtliche Stellung des epischen Sâṃkhya.

Die Genesis des epischen Sâṃkhya kann nicht dargestellt werden, ohne dass der geschichtlichen Stellung gedacht werde, die es im speculativen Leben des alten Indien einnehmen sollte. Die geschichtliche Stellung spiegelt sich in dem Einfluss wieder, den Sâṃkhya als Naturlehre und als Erlösungslehre auf die Entwickelung der philosophischen Ideen ausgeübt hat.

---

Erstes Kapitel.

## Einfluss des Sâṃkhya als Naturlehre.

Die Einführung des demonstrativen Beweises hatte einen durchgreifenden Umschwung im Bereiche des speculativen Denkens zu Folge. Dieser Umschwung gab sich nicht blos in dem System zu erkennen, das sich unmittelbar auf dem anumâna aufbaut, in dem epischen System des Sâṃkhya. Er spiegelt sich nicht weniger in den Gegenströmungen wieder, die der demonstrative Beweis in den Schulen des Materialismus und des Skepticismus hervorrief. Es ist eine eigenthümliche Erscheinung, dass mit der ânvîkshikî brahmavidyâ zwei speculative Richtungen hervortreten, die beide von einem ganz entgegengesetzten Standpunkt aus die auf den demonstrativen Beweis (ânvîkshikî) gegründete brahmavidyâ bekämpfen, die Sophistik auf der einen, der Materialismus auf der anderen Seite [1]).

[1]) Unter anderem Gesichtspunkt sind einzelne Texte, welche das Wesen des epischen »Materialismus und Skepticismus« beleuchten, bereits im »Mahâbhârata als Epos und Rechtsbuch« (S. 222 ff.) erwähnt und in »Buddha, ein Kulturbild des Ostens« verwerthet worden. An dieser Stelle wird es meine Aufgabe sein, zu zeigen, in welchem inneren Verhältniss Materialismus und Skepticismus zum Sâmkhya stehen.

## I. Sophistik und Skepsis.

Die Sophistik tritt unter dem Namen ânvîkshikî tarkavidyâ als Gegnerin der ânvîkshikî brahmavidyâ auf.

Ein epischer Text unterscheidet ausdrücklich zwischen ächter und falscher Logik. Syûmaraçmi sagt von sich, er habe sich von allen Systemen fern gehalten, die nur dem Zweifel dienen (anyatra tarkaçâstrebhyaḥ XII 269, 44). Aber er lässt jene dialektischen Wissenschaften gelten, die auf rechtgläubiger Grundlage beruhen. Der Commentar zählt zu den Systemen, die ausschliesslich der Skepsis dienen (tarkaikapradhânâni) und dem Veda widersprechen (vedavirodhîni), an erster Stelle die lokâyata, dann folgen die Jaina (ârhata) und die Buddisten (saugata). Dieses falsche System der Logik wird als ânvîkshikî tarkavidyâ ausdrücklich von der ânvîkshikî brahmavidyâ unterschieden. Die ânvîkshikî, deren Studium bereits Gautama XI 2 empfiehlt, ist »das auf den demonstrativen Beweis gegründete Wissen von Brahman« (ânvîkshikî brahmavidyâ), die ânvîkshikî hingegen, welche die epischen Urkunden als Feindin der Rechtgläubigkeit hinstellen, nennt XII 37, 11: ânvîkshikîm tarkavidyâm nirarthikâm »nichtsnutzige Logik«, deren Vertreter »Sophist« (hetuvâdika) »Schreihals« (âkroshṭâ), »Zänker« (ativaktâ), »Skeptiker« (sarvâbhiçankî), »Leugner des Veda« (vedanindaka), »Hund«, »Gottesleugner« (nâstika), »der sich allein weise dünkt« (paṇḍitamânî = paṇḍitamânikaḥ) genannt wird. Diese Sorte von Logikern gehört zu denen, die vom Unterricht der Sâṃkhya ausgeschlossen sind (tarkaçâstradagdhâḥ XII 246, 18). Ihre Parole lautet »Eine Seele existirt nicht« (nai 'tad astî 'ti vâdinaḥ). Die Sophistik stützte sich auf den demonstrativen Beweis (hetu, tarka), aber nicht um die Wahrheit zu ermitteln, sondern um mittelst dialektischer Kunstgriffe alles beweisen, alles leugnen zu können, je nachdem das eine oder das andere heller die Gewandtheit des Dialektikers hervorleuchten lässt. Die Anwendung des anumâna sinkt zu einem dialektischen Schaustück herab, bei dem es sich nicht mehr um ein wirklich wissenschaftliches Ergebniss handelt, sondern um den Ruhm des sophistischen Klopffechters. Je toller der Satz, je vernunftwidriger die Behauptung, desto höher steigt dieser Ruhm.

Auf die enge Verwandtschaft, welche zwischen dem indischen und griechischen Sophisten besteht, habe ich bereits früher[1]) hin-

[1]) Buddha, ein Culturbild des Ostens, Berlin 1898. S. 106.

gewiesen, als es sich um den Ursprung des Buddhismus im Lichte der ältesten buddhistischen Denkmäler handelte. Die Lebhaftigkeit, mit der uns da die Disputanten beschrieben werden, wie sie aufeinander losstürzen und sich gegenseitig als Narren zu brandmarken suchen, der Uebermuth, mit dem sie sich vor der Oeffentlichkeit breit machen, wenn es ihnen gelingt, den Gegner zum Schweigen zu bringen, der Spott, der den im Wortkampf Unterlegenen trifft, wenn Frauen und Kinder mit Fingern auf ihn weisen, das alles verräth uns ein aus dem Leben gegriffenes Bild des philosophischen Streites.

Wichtiger sind uns die verwandtschaftlichen Züge, in denen sich das epische Bild des Sophisten mit dem griechischen begegnet. Hier lernen wir den Ursprung jener Sophistik kennen, die eine so charakteristische Erscheinung im speculativen Leben Indiens wurde. Dieser Ursprung liegt in dem Missbrauch des demonstrativen Beweises.

Die Schärfe und Bestimmtheit, mit der die philosophischen Probleme in der ânvîkshikî behandelt wurden, hatten die Sprache zu einem wundervollen Werkzeug des philosophischen Ausdrucks ausgebildet. Die Kunst der Rede, die Fertigkeit im Ausdruck wurde mit steigendem Eifer gepflegt. Daraus erklärt sich die bemerkenswerthe Vollendung des technischen Ausdrucks, die uns bereits in den epischen Urkunden der Philosophie entgegentritt. Die Sprache selbst wurde eine Virtuosität. Hierin aber lag auch die Gefahr, dass das Mittel zum Zweck, die Kunst des Ausdrucks zu einer Spielerei gemacht wurde, der man den Inhalt opferte. Auf die virtuose Handhabung des sprachlichen Instruments wurde grösseres Gewicht gelegt, als auf die logische und sachliche Richtigkeit, sodass die Sprache ein Schaustück wurde, das durch überraschende Wendungen und durch Doppelsinnigkeit des Ausdrucks wirken und bestechen sollte. Da bot sich denn der dialektischen Gewandtheit das dankbarste Feld der Bethätigung in der Anwendung des demonstrativen Beweises. An dem Beweis durch Schlussfolgerung konnte der Dialektiker die ganze Virtuosität seiner Sprache zur reichsten Geltung bringen. Aber dabei kommt es nicht mehr auf die Wahrheit an, sondern auf den Schein der Wahrheit.

Die Pflege der dialektischen Untersuchungen (ânvîkshikî) schlägt in frivole Rabulisterei um, sodass sich im Namen Tarkika, Hetuvâdin »Logiker«, Dialektiker« alles concentrierte, was das speculative Denken

an feiler Dialektik, an Streitsucht und Prahlerei erzeugte. Wenn der griechische Sophist sich den Ruhm beilegt, dass er es verstehe, die schwächere Sache zur stärkeren zu machen (τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιοῦν) wie Protagoras sagt, so stimmt das wörtlich zu der Schilderung, welche uns eine epische Urkunde von der sophistischen Redefertigkeit gibt. Da rühmen sich die Sophisten, dass sie es verstehen »die schwächere Sache zur stärkeren, die stärkere zur schwächeren zu machen« (kṛiçân arthân akṛiçân akṛiçânç ca kṛiçânç cakruḥ [1]). Dass es sich um die sophistische Eristik hier handelt, bezeugen die vorausgehenden Worte, in denen die auf den demonstrativen Beweis (anumâna) sich stützende Dialektik als streitsüchtig hingestellt wird. »Die Einen sprechen: dies ist so und nicht so; die andern erwidern: Nein, so ist es und nicht so; wie Habichte über die Beute, so fallen die Eristiker über den demonstrativen Beweis her, um ihn zu zerpflücken«. Daher heisst es von den indischen Sophisten, sie seien Schwätzer und Schreier. In Schaaren überschwemmen sie das Land. Die Versammlungen hallen wider von ihrem Streitruf, »Das ist nicht wahr«. Es heisst von ihnen, die Eristiker seien zwar ein verachtungswürdiges Volk; aber Redefertigkeit stehe ihnen in seltenem Maasse zu Gebote. Wo die Gründe schweigen, da schreien und toben sie um so lauter, um ihren Gegner niederzuwerfen. Wie eine Meute Hunde stürzen sie aufeinander los. Ihrer scharfen Zunge kann nichts widerstehen. Ein grosses Wissen lasse sich ihnen nicht absprechen. Aber sie seien eine hündische Sippe (çvânam hi tam viduḥ). Das ist der Sophist des epischen Zeitalters [2], das vollendete Ebenbild des griechischen Sophisten, dessen Ruhm um so höher steigt, je lauter die Rede im Beifallsjubel der Zuhörer widerhallt. Alle die einzelnen Züge der eristischen Dialektik fasst eine epische Schilderung in der Gestalt jenes Philosophen zusammen, der erzählt, wie er früher ein vedalästernder (vedanindaka), streitsüchtiger Sophist gewesen und nun zur Strafe als Schakal wiedergeboren wurde. Viel unnützes Wissen habe er sich angeeignet, indem er sich der nichtsnutzigen (nirarthika) Sophistik hingab und überall als Streiter im Kampfe auftrat. Er wusste mit der Waffe der Dialektik umzugehen; sie gewann ihm Sieg auf Sieg. Er erwarb sich den Ruhm eines gewandten Sprechers, indem

[1]) Das Mahâbhârata als Epos und Rechtsbuch. S. 211.

[2]) a. a. O. S. 220.

er mit der dröhnenden Wucht des Wortes jeden Widerspruch niederschlug. Es ist dieselbe Sorte von Philosophen, welche »Zänker und Riemendreher«, in Griechenland hiessen. Auf den griechischen Sophisten liesse sich wörtlich übertragen was der indische Sophist von sich sagt. »Ich war einst ein hochfahrender Sophist, der alle göttliche Autorität verachtete. Der nichtsnutzigen Dialektik ergeben, trat ich mit prahlericher Entfaltung meiner sophistischen Künste vor der Oeffentlichkeit auf. Die Brahmanen schrie ich an und überschrie ihre Rede (âkroshṭâ câ' tivaktâ). Ein gottloser Mensch war ich und zweifelte an allem (nâstikaḥ sarvaçankî ca). Ein Thor war ich und doch dünkte ich mich weiser als andere«.[1])

Eine andere Fassung fügt noch das bezeichnende kaṭukavâg »mit scharfer Zunge« hinzu und lässt den Sophisten überall als Sieger prunken (satsu vijetâ hetuvâdikaḥ). Nicht weniger drastisch ist folgende Charakteristik. »Diese Dialektiker sind in ihren Spitzfindigkeiten schwer zu bewältigen. Verächter aller sittlichen Ordnung rufen sie unausgesetzt: es gibt keine Wahrheit. Mit dieser Parole erscheinen sie im Kreise des Volkes. Durchs ganze Land ziehen diese Schwätzer und prahlen mit ihrem Wissen«. So schildert uns das Epos in diesem hetuvâdika die stolze Streitsucht der sophistischen Dialektik. Wie der griechische Erist für sich den ehrenden Namen σοφός in Anspruch nahm, so betrachteten sich auch die indischen Sophisten als im ausschliessenden Besitz des Wissens befindlich und wurden ob dieses Dünkels »als diejenigen bezeichnet, »welche für sich alles Wissen in Anspruch nehmen« (paṇḍitamâninas) und das Wissen zu schnödem Gelderwerb ausnutzen. Auch in diesem Zug begegnen sich indischer und griechischer Sophist. Beiden wird schmutzige Erwerbsucht vorgeworfen. Zwar gab es in Indien keine Rhetorik, die wie in Griechenland zur reichen Erwerbsquelle werden konnte; denn es gab keine Volksversammlungen, wo die Macht des Wortes entschied. Aber es lebte in den höheren Schichten der Bevölkerung eine ausgesprochene Vorliebe für philosophisch-rednerische Wettkämpfe. Und diese Wettkämpfe öffneten der Sophistik ein weites und dankbares Feld des Gewinnes. Denn dem Siege folgte reicher Ruhm und Lohn von allen Seiten. Vor allem aber traten die Sophisten als »Tugendlehrer« (dharmapâṭhaka) auf. Sie thaten es

[1]) a. a. O. S. 221.

äusserlich den »frommen Mönchen« gleich, die als echte Volksprediger umherzogen. Gerade gegen diese verkappten Aufklärer, die unter der Maske von Mönchen erscheinen, richtet sich die Klage, dass Wanderredner überall unter der Flagge des Ideales der Tugend den niedrigsten Gelderwerb treiben, indem sie mit ihrem neuen Wissen hausiren gehen. »Vom Wahne ihrer Dialektik bethört (hetuvâdavimohitâs), sinnen sie nur auf niedrigen Gewinn.«

Die Sophisten betrachten es als eine ihrer Aufgaben, das Volk über die wahre Sittlichkeit zu unterrichten; daher nehmen sie äusserlich Kleidung und Lebensweise der recht gläubigen Mönche an, »kahlköpfig, in braune Gewänder gehüllt«. So fehlt auch nach dieser Seite das übereinstimmende Element nicht, die rücksichtslose Vordringlichkeit mit der der indische und griechische Sophist in die Oeffentlichkeit tritt und seine Kunst zur Quelle des Gelderwerbs macht.

Ich habe bereits im »Mahâbhârata als Epos und Rechtsbuch« hervorgehoben, dass Yudhishṭhira (XII 46, 4) von sich rühmt, er habe alle Sekten, selbst die »erbärmlichen Sophisten« (kṛipaṇâms tarkakân) durch Geschenke erfreut. Und der Commentar umschreibt tarkika durch praçnika »der alles in Zweifel zieht.«

Worin das Wesen dieser Skepsis besteht, besagt klar III 200, 11. (»Weder diese Welt besitzt reale Existenz, noch die jenseitige (nâ 'yam loko 'sti na paro); es gibt keine Seligkeit. Das ist die Lehre des Skeptikers (na sukham saṃçayâtmanaḥ). Darum wird die Aufforderung ausgesprochen, die »trockene Dialektik preiszugeben« (çushkam tarkam parityajya) und sich auf die Offenbarung zu stützen (âçrayasva çrutim smṛitim).

Die Sophisten heissen in den epischen Urkunden: sarvâbhiçankinaḥ »die an allem zweifeln«, saṃçayâtmânaḥ »deren charakteristisches Wesen im Zweifel besteht«. Die Consequenzen dieses Skepticismus treten am offensten in der Ethik hervor. Gab es überhaupt noch ein sittliches Maass, so konnte es nur in jenem Relativismus gesucht werden, der darin besteht, dass für den Menschen dasjenige recht und gut ist, was ihm jedesmal recht und gut scheint. Von der Wandelbarkeit des Rechtes geht der Agnosticismus aus, um darzuthun, dass es ein allgemein und zu jeder Zeit gültiges Recht nicht geben kann. Räthselhaft sei der stete Wandel des Rechts. Es scheine mit dem Tage, mit den Personen sein Antlitz zu ändern. Unrecht

nimmt die Gestalt von Recht, Recht die Gestalt von Unrecht an, ist häufig wiederkehrende Redensart (adharmarûpo dharmo hi kaçcid astidharmaç çâ 'dharmarûpo 'sti) [1]. »Geheimnissvoll ist des Rechtes Gang, labyrinthartig verschlungen sind seine Pfade«, lautet ein alter Spruch, der in den mannigfachsten Wendungen zu Gunsten des Zweifels am objectiven Rechte ausgedeutet und ausgebeutet wird. Man streitet sich über den Ursprung des Rechts; den Einen fliesst das Recht aus Herkommen und Sitte, den Anderen aus der Willkür des Gesetzgebers. Unnütz sei es, den Spuren des Rechts nachzugehen. Es bestehe kein innerer Unterschied zwischen Recht und Unrecht. Daher lassen sich auch die Spuren von Recht und Unrecht in der Welt nicht unterscheiden. »Die Früchte von Recht und Unrecht sind noch niemals sichtbar geworden.« Man sieht den Schlechten Unrecht thun, und seine That gilt für Recht; man sieht den Guten Recht üben, und seine That gilt für Unrecht. Alle Menschen sind voller Zweifel bezüglich der unterscheidenden Merkmale von Recht und Unrecht, wenn sie sehen, wie das Gute unterliegt, das Böse triumphirt. »Die Skepsis, so heisst es wörtlich, hat nach allen Seiten um sich gegriffen« (çankâ mithaḥ saṃjanitâ narâṇâm). Die Skeptiker (açraddadhânâ dharmasya) werden beschrieben als Spötter, welche mit dem Rufe »es gibt kein Recht« die Guten versöhnen. »Aufgeblasene Schläuche« werden sie wegen ihres Stolzes genannt. Wenn wir von den Schwätzern und Schreiern, von den Thoren hören, die in stolzem Dünkel sich über Gott und Recht erheben, so werden wir auch hier an die griechischen Sophisten erinnert, welche ein Dichter kläffende Hunde, eine Rotte von Klüglern, welche Zeus bewältigen wollen, nennt. Die Sophisten entdecken überall Widersprüche; sie werden Wegelagerern verglichen, welche das Recht anfallen und ausplündern (parimushṇanti dharmasya paripanthinaḥ). Wer nach einer objectiven Norm des Rechts forscht, den treibt dieses Forschen in ein Labyrinth von Zweifeln, aus dem ihn kein Ausgang mehr hinausführt. »Das Recht des einen Zeitalters wird zum Unrecht in einem anderen Zeitalter.« »Wo sollte eine objective Norm des Rechtes hergeleitet werden, wenn die einzelnen Normen sich in stetem Widerstreit befinden« (pramâṇe 'py apramâṇena viruddhe çâstratâ kutaḥ).

[1] Zum Folgenden vergleiche die Abschnitte in »Mahâbhârata als Epos und Rechtsbuch«. S. 90 ff. 120 ff.

»Sittlichkeit ist zu einem leeren Namen geworden (dharmo bhavati pralâpaḥ). »Was ist das Recht, woher stammt das Recht« (ko 'yam dharmaḥ kuto dharmaḥ)? Das ist das Problem, an dessen Lösung man vergebens arbeitet (dharmam prati viçankitâh).

In dem Wirrwarr der Ansichten bekennen sich die einen zu dem Eingeständniss: wir wissen nicht, was sittlich gut und schlecht ist. Das ist der Standpunkt des skeptischen »Ignoramus«. Aber die radicale Strömung der sophistischen Rechtsphilosophie geht über diesen Zweifel hinaus und trifft mit der griechischen Sophistik in der Lösung zusammen, dass Gewalt das Recht begründe. Die Uebereinstimmung ist zum Theil eine wörtliche. Das natürliche Recht, so erklärte Protagoras, ist lediglich das Recht des Stärkeren, alle positiven Gesetze sind willkürliche Satzungen, welche die jeweiligen Herrscher in ihrem eigenen Interesse aufstellen. Wenn Gerechtigkeit allgemein gelobt wird, so rührt dies nur daher, dass die grosse Masse sie für vortheilhaft findet, wer dagegen die Kraft in sich fühlt, sich über die Gesetze hinwegzusetzen, der hat dazu auch das Recht. Weil die Gesetze an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten ganz verschieden sind, so sind sie lediglich Producte des Mächtigen, kein Ausfluss göttlicher Oberherrlichkeit. »Ein göttliches oder Naturgesetz müsste unwandelbar und sich selbst gleich sein, meinte Hippias; Derartiges ist aber nirgend anzutreffen, also blosse Einbildung. Was man Recht nenne, lehrte Thrasymachos, sei von den Machthabern erfunden, und seine Unverbrüchlichkeit werde den Unterthanen lediglich vorgeredet, um sie botmässig zu machen« [1]).

Und wie beantwortet die indische Skepsis die Frage? »Ueber dem Rechte steht die Macht.« »Das Recht ist ein Ausfluss der Macht.« »In der Macht und im Reichthum hat das sittlich Gute seinen einzigen objectiven Halt«. »Das Recht folgt der Gewalt des Stärkeren«. »Ein machtloses Recht ist kein Recht«. Die Macht des Stärkeren, der Vortheil entscheidet über Recht und Unrecht. »Das wahre Gute hat seinen Ursprung im Reichthum« (dhanât sravati dharmaḥ). Solche Sätze begegnen uns zahlreich. »Was sonst Recht oder Gut genannt wird, verdient nicht diesen Namen. Was mir nützt, das ist mir Recht.« Und die indischen Sophisten verstehen es,

[1]) Vgl. E. Zeller, Philosophie der Griechen. I, 2⁵ S. 1076 ff.

jeden ihrer Sätze so siegreich durchzufechten, dass alles sich vor ihrer Redefertigkeit beugen muss. Ist das natürliche Recht einzig das Recht des Stärkeren, dann sind alle positiven Gesetze nichts als willkürliche Satzungen. Der Wille des Herrschers ist die einzige Norm des Rechtes, der Vortheil des Machthabers die Quelle, aus der das Gute fliesst. Nur Thoren und Schwächlinge werden sich deshalb durch sittliche Normen gebunden glauben. »Die Wurzeln des Rechts sind Reichthum und Besitz.« »Dem Starken gehört die Welt« (balavataḥ sarvam). Das letzte Ergebniss ist mithin hier das gleiche, wie in der griechischen Sophistik, die unbeschränkte Subjectivität, die keine andere Norm kennt als die mechanische Gewalt: »Ringe nach Macht; denn dem Starken gehört alles; in des Starken Hand liegt der Schlüssel zur Tugend, in des Reichen Besitz die Quelle des Genusses.«

So steht in dem epischen Bilde der Sophistik ein System des Skepticismus vor uns, das seine Wurzel in derselben Erkenntnisstheorie hat, auf der das Sâṃkhya ruht, im demonstrativen Beweis. Nicht um eine Karrikatur handelt es sich, sondern um die Wirklichkeit einer speculativen Denkrichtung, die den ureigenen Boden der Erlösungslehre als Wissenschaft unterwühlte. Daher bekämpft das epische System mit aller Entschiedenheit den hetuvâdika. In dem frivolen Dialektiker, der sich des anumâna als dialektischen Kunstmittels bedient, erblickt es einen ebenso gefährlichen Gegner, als in dem Materialisten, der den anumâna a limine abweist.

Der mittelst der Schlussfolgerung geführte demonstrative Beweis galt nicht mehr als Erkenntnissquelle, sondern als Quelle des Zweifels. Der gefeierte Name des Dialektikers (hetuvâdin) war das Stichwort einer streitsüchtigen Philosophie geworden, die alles in Zweifel zog. Damit war die auf den anumâna gegründete wissenschaftliche Untersuchung vor aller Welt blossgestellt. Der Rückschlag des frivolen Missbrauchs, den die Eristik mit dem demonstrativen Beweis trieb, konnte nicht ausbleiben. Er tritt in einer ganzen Reihe epischer Urkunden der Philosophie zu Tage. Nun hätte man erwarten sollen, dass der Rückschlag sich kundgegeben in der unbedingten Rückkehr zur »Offenbarung« als der ausschliesslichen Quelle des erlösenden Wissens. So sehen wir es im späteren Vedânta. Der Vedântin verwirft den anumâna; er hält sich ausschliesslich an die

Çruti »Schrift«; mit welchem Recht, werden wir später sehen. Von einer orthodoxen Polemik des Vedânta gegen den demonstrativen Beweis als Erkenntnissquelle findet sich in den epischen Urkunden des Sâṃkhya keine Spur. Der Rückschlag gab sich nach der entgegengesetzten Seite kund, indem die sinnliche Erkenntniss (pratyaksha) als alleinige Quelle hingestellt wurde. Das geschah durch den Materialismus.

## II. Der Materialismus.

Neben der eristischen Sophistik erscheint im Epos die Lehre, dass einzig und allein die Sinneswahrnehmung Quelle der Erkenntniss ist, als Begleiterscheinung des epischen Sâṃkhya. Der Materialismus richtet seine Polemik weniger gegen die »Offenbarung« als gegen die Schlussfolgerung. Sinneswahrnehmung, nichts als Sinneswahrnehmung, das ist sein Schlagwort im Gegensatz zum Sophisten, der immer den demonstrativen Beweis im Munde führt. Aber so schroff beide Schulen einander entgegenzustehen scheinen, so sind sie doch, der Materialismus nicht weniger als die Sophistik, in engstem Zusammenhang mit dem Aufschwung der ânvîkshikî entstanden. Und in beiden Strömungen spiegelt sich die Bedeutung wieder, die die Einführung des demonstrativen Beweises auf das speculative Leben gewann.

Für die Beurtheilung des Sâṃkhya ist uns hier die Thatsache von Wichtigkeit, dass der Materialismus nicht etwa blos in der gelegentlichen Leugnung der Seele oder des Jenseits zum Ausdruck kommt, sondern als ein System uns entgegentritt, das von einem Grundgedanken beherrscht wird, nämlich dem Satze, dass nur die Sinneswahrnehmung Quelle der Erkenntniss ist. Dieser Grundgedanke wird methodisch durchgeführt, sodass Logik, Physik, Ethik ein in sich abgeschlossenes System des Materialismus darstellen. Das Wesen des im Epos geschilderten Systems beruht auf folgenden Sätzen:

I. Nur die Sinneswahrnehmung ist Quelle der Erkenntniss.

II. Es gibt nur Elemente des Körpers; eine vom Körper verschiedene Seele ist überflüssig.

III. Die Kräfte des Erkennens und Empfindens sind ein Ausfluss der Elemente und gehen mit dem Körper zu Grunde.

IV. Ein Jenseits gibt es nicht. Tugend und gute Werke sind nutzlos [1]).

[1]) Mahâbhârata als Epos und Rechtsbuch. S. 219 ff.

Die erkenntnisstheoretische Grundlage des Materialismus wird in dem einen Satze zusammengefasst, dass nur die Sinneswahrnehmung Quelle und Norm der Erkenntniss ist. Die »Offenbarung« (çruti) nicht weniger, als die logische Schlussfolgerung (anumâna) werden als Quelle der Erkenntniss ausgeschlossen. Unser ganzes Seelenleben besteht nur aus Wahrnehmungen der einzelnen Sinne. Das einzige Kriterium der Wahrheit ist daher das sinnlich Greifbare. Was jenseits des sinnlich Wahrnehmbaren liegt, besitzt keine Wirklichkeit. Daher wendet sich die Polemik der Materialisten mit ebenso lebhafter Entschiedenheit gegen den Beweis durch Schlussfolgerung wie gegen den aus dem Veda geschöpften Beweis. Beide sind für ihn gleich werthlos. Wir haben hier also eine ausgesprochen sensualistische Theorie vor uns, ein System der Erkenntniss, das nichts als wahr will gelten lassen, was die Sinne nicht unmittelbar darbieten. Und es ist für die streng sensualistische Richtung der Erkenntnisslehre besonders bezeichnend, dass der Irrthümlichkeit des Beweises durch Schlussfolgerung eine weit grössere Aufmerksamkeit geschenkt wird, als der Ungültigkeit der Offenbarung. Darin gibt sich der Materialismus als der schärfste Gegner gerade des Sâṃkhya zu erkennen. Er nennt die Schlussfolgerung, durch die der Idealist darthun will, dass es ein Jenseits und eine Vergeltung im Jenseits gäbe, ein Traumgebild und zeigt, wie die logische Grundlage, auf der sich die Schlussfolgerung aufbaut, einen inneren Widerspruch enthält. Der Dialektiker berufe sich beim syllogistischen Beweis auf den Mittelterminus (linga). Ein solcher Mittelterminus aber sei unvereinbar mit der Wahrheit des Erkennens. Weder Analogie, noch mündliches Zeugniss, weder Schlussfolgerung noch Sinneswahrnehmung könne die allgemeinen Sätze vermitteln, welche das Bindeglied zwischen dem besonderen Satz und der Schlussfolgerung bilden. Es bleibe daher die Einzelwahrnehmung durch die Sinne als einzige Quelle der Erkenntniss übrig. Mit grossem Nachdruck wird das in einer schon früher mitgetheilten Stelle eines philosophischen Dialogs über die Natur der Seele hervorgehoben. Eine vom Körper verschiedene Seele könne es nicht geben (na anyo jîvaḥ çarîrasya), weil es nichts gäbe ausser dem, was die Sinne uns bieten. Nur Sinneswahrnehmung habe Geltung. Diese aber enthülle uns nur körperliches Sein, das entsteht und vergeht. »So halten's die Materialisten.« [1])

[1]) Mahâbhârata als Epos und Rechtsbuch. S. 221.

Dagegen wendet sich nun mit aller Entschiedenheit die Lehre des Epos. Von besonderem Interesse ist es, zu sehen, wie die Speculation die Zulässigkeit der »Schlussfolgerung« Jenen gegenüber begründet, die nur die sinnliche Wahrnehmung als Erkenntnissquelle wollen gelten lassen.

Aus dem Umstand, dass die individuelle Seele zwar stofflich, aber doch dem Auge nicht sichtbar sei, so führt eine Urkunde des Epos aus, dürfe keineswegs das Nichtvorhandensein gefolgert werden. Denn mittelst der Schlussfolgerung könne auch die Existenz eines Wesens erschlossen werden, das nicht mit den Sinnen greifbar ist. Durch das Aggregat der Grundstoffe, mit dem sich Jîva als Träger der guten oder bösen Werke verbindet, werde die Existenz der Einzelseele erkennbar.

yathâ himavataḥ pârçvam pṛishṭham candramaso yathâ
na dṛishṭapûrvam manujair na ca tan nâ 'sti tâvatâ
tadvad bhûteshu bhûtâtmâ sûkshmo jñânâtmavân asau
adṛishṭapûrvaç cakshurbhyâm na câ 'sau nâ 'sti tâvatâ
paçyann api yathâ lakshma jagat some na vindati
evam asti na co 'tpannam na ca tan na parâyaṇam
rûpavantam arûpatvâd udayâstamane buddhâḥ
dhiyâ samanupaçyanti tadgatâḥ savitur gatim
tathâ buddhipradîpena dûrastham suvipaççitaḥ
pratyâsannam ninîshanti jñeyam jñânâbhisaṃhitam
na hi khalv anupâyena kaçcid artho 'bhisiddhyati
sûtrajâlair yathâ matsyân badhnanti jalajîvinaḥ
mṛigair mṛigâṇâm grahaṇam pakshiṇâm pakshibhir yathâ
gajânâm ca gajair eva jñeyam jñânena gṛihyate
ahir eva hy aheḥ pâdân paçyatî 'ti hi naḥ çrutam
tadvan mûrtishu mûrtistham jñeyam jñânena paçyati
no 'tsahante yathâ vettum indriyair indriyâṇy api
tathai 've 'ha parâ buddhiḥ param bodhyam na paçyati
yathâ candro hy amâvâsyâm alingatvân na dṛiçyate
na ca nâço 'sya bhavati tathâ viddhi çarîriṇam
kshîṇakoço hy amâvâsyâm candramâ na prakâçate
tadvan mûrtivimukto 'sau çarîrî no 'palabhyate
yathâkâçântaram prâpya candramâ bhrâjate punaḥ
tadval lingântaram prâpya çarîrî bhrâjate punaḥ

janmavṛiddhiḥ kshayaç câ 'sya pratyaksheṇo 'palabhyate
sâ tu cândramasî vṛittir na tu tasya çarîriṇaḥ
utpattivṛiddhivayasâ yathâ sa iti gṛihyate
candra eva tvam âvâsyâm tathâ bhavati mûrtimân
no 'pasarpad vimuñcad vâ çaçinam dṛiçyate tamaḥ
visṛijanç co 'pasarpanç ca tadvat paçya çarîriṇam
yathâ candrârkasaṃyuktam tamas tad upalabhyate
tadvac charîrasaṃyuktaḥ çarîrî 'ty upalabhyate
yathâ candrârkanirmuktaḥ sa râhur no 'palabhyate
tadvac charîranirmuktaḥ çarîrî no 'palabhyate
yathâ candro hy amâvâsyâm nakshatrair yujyate gataḥ
tadvac charîranirmuktaḥ phalair yujyati karmaṇaḥ

»Niemand hat bis jetzt die andere Seite des Himâlaya gesehen, noch die andere Seite der Mondscheibe. Und doch wird Niemand sagen, dass sie nicht existiren. In gleicher Weise wird die Seele zwar niemals von den Sinnen wahrgenommen. Und doch wird Niemand sagen, dass die Seele, die in allen Geschöpfen wohnt, die aus einer ganz feinen Substanz besteht, deren Wesenheit die Erkenntniss ist, nicht existire. Die Menschen sehen die Welt im Reflexbild des Mondes in der Gestalt von Flecken. Obschon sie die Mondflecken sehen, so ahnen sie doch nicht, dass dies der Reflex der Erdscheibe ist. So ist es mit der Seele. Ihre Erkenntniss kommt durch die Seele selbst. Die Weisen gehen von der Betrachtung der sichtbaren Gestalten zur Betrachtung des Gestaltlosen über. Die Seele, die ohne Form ist, sehen sie in der Mannigfaltigkeit der Formen. Obschon die Bewegung der Sonne nicht geschaut werden kann, so schliessen wir doch aus der Thatsache des Aufgangs und Untergangs, dass eine Bewegung stattfindet. In gleicher Weise schauen Diejenigen, welche mit Weisheit und Wissen ausgerüstet sind, die Seele mit Hülfe des Lichtes der Erkenntniss, obschon sie weit von ihnen entfernt scheint. Sie suchen einzudringen in das grobstoffliche Gewebe der fünf Elemente, das die Seele verhüllt. Der Fischer fängt seine Fische mit Hülfe des Netzes, die wilden Thiere werden eingefangen, indem man andere Thiere gegen sie hetzt. Die Vögel fängt man mit Hülfe von anderen Vögeln. Elephanten fängt man durch Elephanten. So erfasst man die Seele durch die Seele, d. h. durch das Licht der Erkenntniss. Mittelst des unterscheidenden Lichtes der Erkenntniss sieht der Mensch

die Seele, die in feinstofflicher Hülle innerhalb des grobstofflichen Körpers ruht. . . . Der Mond kann am fünfzehnten Tage der dunklen Hälfte nicht gesehen werden infolge der Gestalt, die ihn verdeckt. Dasselbe ist der Fall mit der im Körper wohnenden Seele. Wenn die Seele sich von einem Körper getrennt hat, so kann sie nicht wahrgenommen werden. Aber wie der Mond, sobald er in eine andere Himmelszone eintritt, wiederum zu leuchten beginnt, ebenso offenbart sich wiederum die Seele, sobald sie in einen neuen Körper eingeht. Entstehen, Wachsthum, Verschwinden der Mondscheibe kann unmittelbar mittelst der Sinne wahrgenommen werden. Diese äusseren Erscheinungen aber wurzeln in den grobstofflichen Elementen. Ebensowenig sind Geburt, Wachsthum, Tod Erscheinungen der Seele. Wenn der Mond nach dem fünfzehnten Tag wiederum erscheint, so sieht man in ihm denselben Lichtkörper, der vorher leuchtete. Ebenso bleibt die Seele dieselbe trotz alles Wechsels, den Geburt, Wachsthum, Tod zeigen. Man kann nicht wahrnehmen, wie Râhu sich dem Monde nähert und ihn wieder verlässt. Ebenso kann man die Seele nicht wahrnehmen, wenn sie in den Körper eintritt und ihn wieder verlässt. Râhu wird nur sichtbar in Verbindung mit der Sonne und dem Mond. Ebenso wird die Seele nur dann ein Gegenstand der Wahrnehmung, wenn sie im Körper sich offenbart. Trennt sich Râhu von Sonne und Mond, so kann er nicht gesehen werden. Ebenso entzieht sich die Seele der Wahrnehmung, wenn sie den Leib verlässt. Aber so wenig als der Mond, wenn er am fünfzehnten Tag verschwindet, von den Mondstationen sich trennt und den Sternen, wird auch die Seele, obschon vom Körper getrennt, der Früchte jener Handlungen beraubt, die sie im Leben verrichtet hat.« (XII 203, 6.)

So wird hier die Existenz der Seele auf Grund der Wirkungen verfochten, die sie hervorbringt. Damit ist das Princip der Schlussfolgerung den Materialisten gegenüber festgestellt.

Indem der Materialist sich auf das Axiom stützt, dass nur das, was die Sinne vermitteln, existire, leugnet er das Vorhandensein eines vom Körper verschiedenen Lebensprincips. Besonders lehrreich ist eine Stelle des Epos, die dem Materialisten die Worte in den Mund legt[1]): »Wer behauptet, es sei neben dem Körper noch ein vom

[1]) Mahâbhârata als Epos und Rechtsbuch. S. 221.

Körper verschiedenes Sein vorhanden, das nicht zu Grunde geht, wenn der Körper stirbt, der sagt etwas Unvernünftiges. Denn einen Jeden kann der Tod von dem Gegentheil überzeugen. Tod bedeutet Vernichtung von Leben und Seele. In der Krankheit und in den Schwächen des Alters zeigt es sich, dass die Seele so gut dahinwelkt wie der Körper. Mit dem Körper fällt auch die Seele der Auflösung anheim. Daher widerspricht es den sinnenfällig greifbaren Thatsachen, zu behaupten, dass die Seele, als etwas vom Körper Verschiedenes, Krankheit, Alter und Tod überdauere.« Diese Lehre wird uns anschaulich auseinandergesetzt in einem philosophischen Dialog zwischen dem rechtgläubigen Bhṛigu und dem Materialisten Bharadvâja. In diesem interessanten philosophischen Texte wird die Behauptung aufgestellt, dass eine Seele überhaupt ein ganz überflüssiges Wesen sei (jîvo nirarthakaḥ). »Geht der Körper zu Grunde, so nimmt man von einer Seele nichts mehr wahr« (bhidyamâne çarîre tu jîvo nai 'vopalabhyate). Das ist der Standpunkt des Materialisten. Die Materie, so wird auseinandergesetzt, kann alle jene Funktionen des Erkennens und Bewegens ausführen, ohne dass eine Seele als ein vom Körper wesensverschiedenes Princip nothwendig wäre. Dies wird am Beispiele des Elementes der Luft (vâyu) beleuchtet. Kraft des feinen Lufthauches, der den Körper durchdringt, bewegen sich die Glieder. Mit dem Schwinden der W i r k s a m k e i t dieses Elementes schwindet auch das Leben und die Elemente fallen auseinander.

In der Antwort, mit der der Idealist dem Einwurf des Materialisten entgegentritt, wird uns die Nothwendigkeit einer vom Körper unabhängigen Lebenskraft dargethan. »Die Seele, so heisst es, ist ewig« (jîvo sanâtanaḥ). »Wenn der Körper sich auflöst, geht die Seele keineswegs zu Grund« (na jîvanâço 'sti dehabhede). »Die Seele kann nicht vernichtet werden« (na pranâço 'sti jîvasya). »Die Seele ist unabhängig vom Körper« (na çarîrâçrito jîvaḥ).

Der Materialist Bharadvâja erhebt (XII 186, 1) den Einwurf:

> yadi prâṇayate vâyur vâyur eva viceshṭate
> çvasity âbhâshate cai 'va tasmâj jîvo nirarthakaḥ
> yadûshmabhâva âgneyo vahninâ pacyate yadi
> agnir jarayate cai 'tat tasmâj jîvo nirarthakaḥ
> jantoḥ pramîyamâṇasya jîvo nai 'vo 'palabhyate

vâyur eva jahâty enam ûshmabhâvaç ca naçyati
pañcadhâraṇake hy asmin çarîre jîvitam kutaḥ
teshâm anyatarâbhâvâc caturṇâm nâ 'sti saṃçayaḥ
naçyanty âpo hy anâhârâd vâyur ucchvâsanigrahât
nacyate koshṭhabhedât kham agnir naçyaty abhojanât
vyâdhivarṇaparikleçair medinî cai 'va çîryate
pîḍite 'nyatare hy eshâm saṃghâto yâti pañcadhâ
tasmin pañcatvam âpanne jîvaḥ kim anudhâvati
kim vedayati vâ jîvaḥ kim çriṇoti bravîti ca
eshâ gauḥ paralokastham târayishyati mâm iti
yo datvâ mriyate jantuḥ sâ gauḥ kam târayishyati
gauç ca pratigrahîtâ ca dâtâ cai 'va samam yadâ
ihai 'va vilayam yânti kutas teshâm samâgamaḥ
vihagair upabhuktasya çailâgrât patitasya ca
agninâ co 'payuktasya kutaḥ saṃjîvanam punaḥ
chinnasya yadi vṛikshasya na mûlam pratirohati
bîjânyasya pravartante mṛitaḥ kva punar eshyati
bîjamâtram purâ sṛishṭam yad etat parivartate
mṛitâmṛitâḥ praṇaçyanti bîjâd bîjam pravartate

»Wenn es der Wind ist, der uns lebendig erhält, wenn es der Wind ist, der bewirkt, dass wir uns bewegen und thätig sind, dass wir athmen und sprechen, dann ist die Seele als Lebensprincip ganz überflüssig. Wenn die Gluth des vegetativen Lebens dem Feuer entspringt, wenn das Feuer die Verdauung durch Zersetzung der aufgenommenen Speisen bewirkt, dann ist das Lebensprincip zwecklos. Wenn ein lebendes Wesen stirbt, dann nimmt Niemand die Seele wahr. Nur der Lebenshauch verlässt den Menschen; die innere Hitze erlischt. Wie können wir sagen, dass Leben sich in einem Körper befindet, wenn er nichts Anderes ist als ein Zusammenwirken von fünf Elementen? Wenn eines dieser Elemente verschwindet, dann hat auch die Vereinigung der übrigen ein Ende. Das Element des Wassers trocknet aus, wenn dem Körper die flüssige Nahrung abgeht. Das Element des Windes schwindet, wenn der Odem zurückgehalten wird. Das Element des Feuers erlischt, wenn die feste Nahrung fehlt. Das Element der Erde zerfällt in der Folge von Krankheit, Wunden und anderen Leiden. Wenn auch nur eines dieser Elemente sich auflöst, dann löst sich das ganze Aggregat auf und jedes der fünf Elemente

kehrt zu seinem Ursprung zurück. Wenn der Körper, der ein Aggregat der fünf Elemente ist, zerfällt, wo geht dann die Seele hin, wenn es eine solche gibt? Was hört, sieht, riecht, schmeckt, fühlt diese Seele alsdann, wenn sie ohne Elemente ist? Man sagt mir: Diese Opferkuh wird dich in den Himmel bringen. Aber das Thier, das man geopfert hat, stirbt. Wen bringt die geopferte Kuh also in den Himmel? Wer die Kuh gibt und wer sie empfängt, beide theilen das gleiche Loos des Todes. Wie werden beide wieder zusammenkommen können, nachdem sie der Vernichtung anheimgefallen? Wie soll das Individuum, das von wilden Thieren aufgefressen, vom Feuer verzehrt wurde, vom Felsen herabstürzte, wieder zum Leben zurückkehren? Die Wurzel des Baumes, der vollständig abgehauen wurde, wächst nicht mehr nach. Nur der Lebenssamen keimt auf. Hat es je ein Individuum gegeben, das gestorben und wieder zum Leben zurückgekehrt wäre? Nur die Keime wurden ursprünglich als Lebensursache geschaffen. Was stirbt, das stirbt; nur aus dem Keim entsteht ein Keim (bîjâd bîjam).«

Das ist die Sprache der Materialisten.

Auf diese Ausführungen antwortet Bhṛigu:

na praṇâço 'sti jîvasya dattasya ca kṛitasya ca
yâti dehântaram prâṇî çarîram tu viçîryate
na çarîrâçrito jîvas tasmin nashṭe praṇaçyati
samidhâm iva dagdhânâm yathâgnir dṛiçyate tathâ

»Es gibt ebensowenig eine Vernichtung der Seele, wie es eine Vernichtung der Werke und ihrer Früchte gibt. Die Seele geht in einen anderen Körper ein, während der erste Körper sich auflöst; deswegen kann die im Körper wohnende Seele nicht zu Grunde gehen beim Untergang des Körpers. Sie wird ebensowenig gesehen, wie das Feuer, wenn das Brennmaterial zu Ende geht.«

Bharadvâja entgegnet:

agner yathâ tathâ tasya yadi nâço na vidyate
indhanasyo 'payogânte sa câ 'gnir no 'palabhyate
naçyatî 'ty eva jânâmi çântam agnim anindhanam
gatir yasya pramâṇam vâ saṃsthânam vâ na vidyate

»Die Behauptung, dass das Feuer nicht erlischt, ist unzutreffend,

Hat das Feuer keine Nahrung mehr, so erlischt es eben; das ist eine allbekannte Thatsache. Das existirt ganz gewiss nicht, dessen Wirksamkeit nicht länger besteht, das keine Anzeichen seines Vorhandenseins verräth, das keinen Platz im Aether mehr einnimmt.«

Bhṛigu spricht:

samidhâm upayogânte yathâ 'gnir no 'palabhyate
âkâçânugatatvâd dhi durgrâhyo hi nirâçrayaḥ
tathâ çarîrasaṃtyâge jîvo hy âkâçavat sthitaḥ
na gṛihyate tu sûkshmatvâd yathâ jyotir na saṃçayaḥ
prâṇân dhârayate hy agniḥ sa jîva upadhâryatâm
vâyusaṃdhâraṇo hy agnir naçyaty ucchvâsanigrahât
tasmin nashṭe çarîrâgnau tato deham acetanam
patitam yâti bhûmitvam ayanam tasya hi kshitiḥ

»Es ist zwar wahr, dass das Feuer unsichtbar wird, wenn das Brennmaterial verschwindet. Es mischt sich mit dem Aether, und weil es keine Grundlage mehr hat, so entzieht es sich auch der Wahrnehmung. In gleicher Weise geht die Seele beim Verlassen des Körpers in den Aether ein und kann wegen ihrer feinstofflichen Natur ebensowenig wahrgenommen werden wie das Licht. Das Feuer ist Träger des Lebenshauches, die Grundlage für das Wirken der Seele. Das Feuer, das vom Element Wind abhängig ist, erlischt, wenn der Wind aufhört. Erlischt das Feuer im Körper, so wird der Körper leblos. Er fällt nieder und kehrt in das Element Erde zurück. Das ist sein Ende.«

jangamânâm hi sarveshâm sthâvarâṇâm tathai 'va ca
âkâçam pavano 'nveti jyotis tam anugacchati
teshâm trayâṇâm ekatvâd dvayam bhûmau pratishṭhitam
yatra kham tatra pavanas tatrâ 'gnir yatra mârutaḥ
amûrtayas te vijñeyâ mûrtimantaḥ çarîriṇâm

»Der Wind, der in allen lebenden und leblosen Wesen ist, mischt sich mit dem Aether; ihm folgt das Element des Feuers, diesem das Element Wind. Diese drei, Aether, Wind, Feuer bilden eine Einheit; die beiden anderen Elemente existiren zusammen in der Gestalt der Erde. Wo Aether, da ist Wind, wo Wind, da ist Feuer; in sich ohne Gestalt, nehmen sie alle Gestalten in den Körpern an.«

Bharadvâja entgegnet:

yady agnimârutau bhûmiḥ kham âpaç ca çarîrishu
jîvaḥ kiṃlakshaṇas tatre 'ty etad âcakshva me 'nagha
pañcâtmake pañcaratau pañcavijñânacetane
çarîre prâṇinâm jîvam vettum icchâmi yâdṛiçam
mâṃsaçoṇita saṃghâte medaḥ snâyvasthisaṃcaye
bhidyamâne çarîre tu jîvo nai 'vo 'palabhyate
yady ajîvam çarîram tu pañcabhûtasamanvitam
çârîre mânase duḥkhe kas tâm vedayate rujam
çṛiṇoti kathitam jîvaḥ karṇâbhyâm na çṛiṇoti tat
maharshe manasi vyagre tasmâj jîvo nirarthakaḥ
sarvam paçyati yad dṛiçyam manoyuktena cakshushâ
manasi vyâkule cakshuḥ paçyann api na paçyati
na paçyati na câ 'ghrâti na çṛiṇoti na bhâshate
na ca sparçarasau vetti nidrâvaçagataḥ punaḥ
hṛishyati krudhyate ko 'tra çocaty udvijâte ca kaḥ
icchati dhyâyati dveshṭi vâcam îrayate ca kaḥ

»Wenn in allen körperhaften Wesen sich die fünf Elemente, Wasser, Feuer, Erde, Luft, Aether befinden, welches ist dann das charakteristische Merkmal der Seele? Zu wissen wünsche ich, was das Lebensprincip ist in dem Aggregat, das aus fünf Elementen, fünf That- und fünf Erkenntnissorganen und dem inneren Sinn als lebendes Wesen besteht. Wenn sich der Körper auflöst, der eine Zusammenthat von Fleisch, Blut, Fett, von Sehnen und Knochen ist, dann kann man von einer Seele keine Spur wahrnehmen. Wenn der aus den fünf Elementen bestehende Körper ohne Seele ist, wer ist es dann, der den Schmerz empfindet bei körperlichem oder geistigem Leid (çârîre mânase duḥkhe). Der Lebende hört mit den Ohren das, was gesprochen wird; aber er hört trotz des Ohres nicht, wenn der innere Sinn in anderer Weise beschäftigt ist. Eine Seele als Gesammtprincip des Lebens scheint daher ganz überflüssig zu sein. Alles Sichtbare sieht man mittelst des vom inneren Sinn belebten Auges. Ist der innere Sinn abgelenkt, so kann selbst das Auge sehend nicht sehen. Man hört, riecht, spricht, empfindet nicht. Auch unter dem Einfluss des Schlafes hat man keine Empfindung. Wer also ist es, der in Wirklichkeit sich freut oder zürnt, trauert oder sich entsetzt, liebt und hasst, der die Worte hervorbringt?«

Darauf entgegnet Bhṛigu:

âtmâ kshetrajña ity uktaḥ saṃyuktaḥ prâkṛitair guṇaiḥ
tair eva tu vinirmuktaḥ paramâtme 'ty udâhṛitaḥ
âtmânam tam vijânîhi sarvalokahitâtmakam
tasmin yaḥ saṃçrito dehe hy abbindur iva pushkare
kshetrajñam tam vijânîhi nityam lokahitâtmakam
tamo rajaç ca sattvam ca viddhi jîvaguṇân imân
sacetanam jîvaguṇam vadanti sa ceshṭate ceshṭhayate ca sarvam
ataḥ param kshetravido vadanti prâvartayad yo bhuvanâni sapta
na jîvanâço 'sti hi dehabhede mithyai 'tad âhur mrita ity abuddhâḥ
jîvas tu dehântaritaḥ prayâti daçârdhatai 'vâ 'sya çarîrabhedaḥ
evam sarveshu bhûteshu gûḍhaç carati samvṛitaḥ
dṛiçyate tv agryayâ buddhyâ sûkshmayâ tattvadarçibhiḥ
tam pûrvâ 'pararâtreshu yuñjânaḥ satatam budhaḥ
laghvâhâro viçuddhâtmâ paçyaty âtmânam âtmani
cittasya hi prasâdena hitvâ karma çubhâçubham
prasannâtmâ 'tmani sthitvâ sukham ânantyam açnute
mânaso' 'gniḥ çarîreshu jîva ity abhidhîyate

»Wenn die Seele sich hüllt in die drei kosmischen Qualitäten, dann heisst sie »erkennendes Prinçip der Materie«. Befreit von den drei Qualitäten wird sie der höchste Geist genannt. Das ist die Seele. Sie haftet am Körper, wie der Wassertropfen an der Lotosblume. Finsterniss, Trübung, Licht sind die drei Grundeigenschaften der den Körper belebenden Seele. Die Seele besitzt Bewusstsein und ist ausgestattet mit den Kräften der belebenden und bewegenden Thätigkeit. Die Seele ist verschieden von dem, was Leben genannt wird. Eine Vernichtung des belebenden Princips gibt es nicht, wenn der lebende Körper zerstört wird. Nur Thoren sagen, dass die Seele stirbt. Das ist falsch. Die lebende Seele geht von einem Körper in den anderen. Das, was man Tod nennt, ist nur die Auflösung des Körpers. Die Seele wandert verborgen, in verschiedene Formen gehüllt, aus einer Wohnstätte in die andere. Nur mittelst der subtilen Erkenntniss ist sie wahrnehmbar. Der Weise, der in ascetischer Abhärtung lebt und sich der Concentration aller Sinne hingibt, vermag die Seele jede Nacht vor dem Schlaf und nach dem Schlaf zu schauen. Wer sein Herz in friedlicher Stimmung hält und tugendhafte und

lasterhafte Werkthätigkeit gleichmässig aufgibt (karma çubhâçubham), der kann unendliche Seligkeit erlangen. Seele heisst jenes geistige Feuer, das in allen Körpern glüht« (mânaso 'gniḥ çarîreshu jîvaḥ).

So sehr nun aber der Materialist betont, dass Leib und Seele, Stoff und Kraft wesensgleiche Principien sind, so kann er doch sein Auge der Thatsache nicht verschliessen, dass Empfinden und Erkennen innere Vorgänge sind, die sich von allem unterscheiden, was sich in den stofflichen Erscheinungen verkörpert. Das drängte ihm die Frage auf: »Wie ist es möglich, dass der Stoff Quelle des Erkenntnisslebens ist, Ursache einer vom Stoff grundverschiedenen Thätigkeit?« Aber er ist um die Antwort nicht verlegen. Und die Antwort zeigt, dass im sechsten Jahrhundert vor Christus in Indien der Grundgedanke des Materialismus ebenso »folgerichtig« durchgebildet war, wie im neunzehnten Jahrhundert (Mbh. XII 210).

»Der Körper, so spricht der Materialist, ist die Wurzel aller Fähigkeiten des Erkennens und Empfindens. Man sage nicht, in diesen Fähigkeiten entfalte sich eine vom Stoff grundverschiedene Thätigkeit. Der Stoff besitzt das Vermögen, die verschiedenartigsten Wirkungen hervorzubringen.« Er erläutert das in verschiedenen Analogien. Wie unscheinbar komme uns der Samen des Mangobaumes vor? Und doch stecke in dem Samen das Vermögen, die so glänzende Pracht des Baumes mit seiner Wurzel und seiner Krone, seinen Blättern und Blüthen hervorzubringen. Das zeige uns, wie das stoffliche Sein die Fähigkeit besitze, Wirkungen der verschiedensten Art, ja Substanzen zu erzeugen, deren Wesen über das der Ursache weit hinausgehe. Aehnlich nun wie der Samen des Mangobaumes entfalte sich der stoffliche Keim des menschlichen Lebens zu der Verstandes- und Sinnenthätigkeit. Der Körper entwickele aus sich heraus die Kräfte des Erkennens und Empfindens durch eine besondere Mischung der Elemente. Es handelt sich also um eine weit in das philosophische Leben Indiens zurückreichende Vorstellung, wenn die »Synopsis der philosophischen Systeme« die Verstandeskraft aus der Verbindung der Elemente hervorgehen lässt wie die berauschende Kraft eines Getränkes aus der Mischung der Ingredienzen. »In der Schule der Cârvâka gelten die vier Elemente Feuer, Wasser, Erde, Luft als die einzigen Principien. Wenn diese Elemente sich zum menschlichen Körper vereinigen, so entspringt aus der Vereinigung die Erkenntniss-

kraft gerade so, wie die berauschende Kraft einer Flüssigkeit aus der Mischung der Gewürze. Lösen sich die Elemente wiederum auf, so verfliegt auch die Erkenntnisskraft. Daher gibt es keine vom Körper wesensverschiedene Seele, sondern nur einen durch das Erkennen specificirten Körper.«

Es ist soeben auf den interessanten philosophischen Dialog hingewiesen worden, in welchem der Materialist Bhṛigu dem Idealisten Bharadvâja den Beweis erbringen will, dass eine Seele als besonderes Princip des Lebens und der Bewegung ganz überflüssig sei. Aus der Thatsache, dass neben den fünf Elementen kein anderes Sein besteht, zieht Bhṛigu den Schluss, dass Opfer unnütze Auslagen sind, die sich der Mensch sparen kann.

»Den aus fünf Elementen bestehenden Körper sehen wir sich in seine Elemente auflösen. Wohin aber enteilt die Seele, wenn es eine solche gibt. Wessen Bewusstsein belebt sie, wie hört oder spricht sie ohne die körperlichen Organe der Sinne? Man sagt mir, die Kuh, die ich als Schlachtopfer darbringe, werde mich im Jenseits erretten. Nun stirbt aber gerade dieses Lebewesen, das mich retten soll, die Kuh, die ich opfere. Und wen soll die Kuh retten? Auch der Geber stirbt. Beide gehen zu Grunde. Wie können sie im Jenseits wiederum zusammenkommen? Wie soll ein Körper, der von Raubvögeln verzehrt, oder beim Sturz vom Felsen in Stücke zerrissen, oder vom Feuer vernichtet wird, wiederum Leben erlangen? Die Wurzel eines Baumes, die zerstört ist, wächst nicht mehr empor. Nur aus neuem Samen keimt neues Leben. Was aber stirbt, stirbt, um für immer zu Grunde zu gehen. Ist jemals ein Todter zum Leben zurückgekehrt?«

Was diesen Ausführungen eine besondere Bedeutung gibt, ist der Umstand, dass sich hier die epische Urkunde mit einem Bruchstück des dem Bṛihaspati zugeschriebenen materialistischen Lehrbuchs begegnet. »Es gibt, so heisst es da, keinen Himmel und keine Erlösung, keinen Geist, der im Jenseits wohnt. Wenn es wahr ist, dass die Seele des Opferthieres, das getödtet wird, geraden Weges in den Himmel geht, warum tödtet dann nicht auch der Opferer seinen eigenen Vater?« »Nach dem Tode gibt es für den Körper keine Rückkehr zum Leben.« Daher möge sich der Mensch an dieses

Leben halten und im Genuss schwelgen. Denn so wenig es ein Jenseits gibt, ebenso irrig ist die Vorstellung einer sittlichen Schuld« [1]).

Ich erwähnte soeben den Namen Bṛihaspatis. Bereits in einem Denkmal der Opfermystik [2]) wird uns von einem Bṛihaspati berichtet, dass er im Besitze einer »falschen Lehre« gewesen sei, »nach welcher das Böse gut und das Gute böse heisst«. Den Inhalt der Lehre bilde die Leugnung des Âtman. Diese Leugnung sei nur das Gaukelwerk und Blendwerk trügerischer Argumentation. In ihren Zielen sei sie nur auf sinnliche Lust gerichtet. Diese Lehre habe Bṛihaspati den Dämonen mitgetheilt, um sie von der Erkenntniss des im Âtman erreichbaren absoluten Geistes fernzuhalten. — So wird die Lehre des Bṛihaspati in ihrer auf Leugnung der Seele und Verlockung zur Sinnenlust hingewandten Tendenz zu einer Dämonenlehre gestempelt, die dem Idealismus des Wissens vom absoluten Geiste feindlich gegenübersteht. In der nachdrücklichsten Weise wird davor gewarnt.

Beachtenswerth ist hier Bṛihaspati als Herold der Dämonenlehre. Bṛihaspati gilt seit undenklicher Zeit als der Schöpfer des Materialismus. In ihm wird der mythische Verfasser des Lehrbuchs der Materialisten gefeiert. Dass es ein dem Dämonenlehrer Bṛihaspati zugeschriebenes Lehrbuch gegeben hat, das die Sätze des Materialismus vortrug, kann nicht bezweifelt werden. Umfangreiche Bruchstücke eines solchen älteren Werkes hat uns die »Synopsis der Lehrsysteme« (sarvadarçanasamgraha) in dem überaus interessanten Abschnitt über die Schule der Cârvâka oder Materialisten aufbewahrt. Noch bedeutsamer aber fällt die Thatsache ins Gewicht, dass ein dem Materialismus gewidmetes System des Bṛihaspati bereits von dem Mahâbhârata [3]) in Sätzen erwähnt wird, die mit denen der Synopsis zum Theil wörtlich übereinstimmen. In dem Bruchstück, das uns von dem materialistischen Lehrbuche des Bṛihaspati erhalten ist, heisst es: »Das Opfer an Agni, die drei Veda, die drei Stäbe der Asceten und das Bestreuen mit Asche sind nur Mittel zum Lebensunterhalt für solche, denen es an Einsicht und Thätigkeit fehlt. So spricht Bṛihaspati.«

---

[1]) Cowell, Sarvadarçanasamgraha, translated London 1876. S. 4.

[2]) Vgl. Deussen: Sechzig Upanishads. Leipzig 1897. S. 366. Maitrâyaṇa Upanishad VII 10.

[3]) Vgl. A. Ludwig. Das Mahâbhârata. Sitzungsberichte 1896. S. 86.

agnihotram trayo vedâs tridaṇḍam bhasmaguṇṭhanam
buddhipaurushahînânâm jîvike 'ti bṛihaspatiḥ

Derselbe Vers begegnet uns in den philosophischen Urkunden des Epos. Nur steht für »die drei Veden« (trayo vedâs) »die drei Quellen des heiligen Rechts« (trayo dharmâs).

Unzweifelhaft reicht die Lehre der Materialisten in ein hohes Alter zurück, und es ist, wie schon Weber (I. St. XIII 343) hervorhob, von hohem Interesse, dass bereits im Bhâshya des Patañjali ein directes Compendium der Lokâyata-Lehre, die varṇikâ bhâgurî lokâyatasya (VII 3, 45) erwähnt wird.

Der älteste Name für Materialismus war Lokâyata. Lokâyata bezeichnet jene Lehre, die auf die Erkenntniss der Natur, d. h. des Weltalls, gerichtet ist. Und als Lokâyatika gelten jene, die sich ausschliesslich mit der Erforschung der körperlichen Welt beschäftigen. Im Worte Lokâyata kommt das eigenste Wesen des indischen Materialismus zum Ausdruck, eine Erkenntniss, die nur das als wahr annimmt, was die Sinne vermitteln, und darum nur ein einziges Sein zulässt, die körperhafte, im Weltall (loka) sich ausbreitende Natur. In diesem Sinne ist das System bereits den beiden epischen Denkmälern bekannt.

Nun ist die Bedeutung »Materialismus» dem Lokâyata abgesprochen worden für die ältere Zeit, während für die Zeit eines Kumârila und Çaṃkara die Bedeutung bereitwillig zugestanden wird. Im Lokâyata soll sich ursprünglich eine Art Naturlehre fortgepflanzt haben, Sprüche und Räthsel, die sich auf die Natur beziehen, Theorien über die Kosmogonie, die Elemente, die Sterne, das Wetter, ja selbst über Thiere und Pflanzen und kostbare Steine [1]).

Ich kann dieser Auffassung nicht beistimmen. Die Einwendungen, welche von Rhys Davids gegen Lokâyata in der Bedeutung von Materialismus erhoben wurden, scheinen mir durchaus hinfällig zu sein [2]).

[1]) Dialogues of the Buddha, translated by T. W Rhys Davids, London 1899 (Sacred Books of the Buddhists vol. II), p. 166. ff.

[2]) Die Hinweise auf das Verhältniss von Materialismus und Skepticismus, welche bereits das »Mahâbhârata als Epos und Rechtsbuch« unter dem Abschnitt »Alter des Skepticismus und Materialismus« (S. 222 ff.) bringt, scheinen Rhys Davids unbekannt geblieben zu sein. Vgl. auch J. R. A. S. vol XIX[2], p. 299 ff.

Die Lehre der Laukâyatika wird (XII 237, 2) in dem Satze zusammengefasst, dass die Welt durch ihre eigene Natur (svabhâvataḥ) besteht. In diesem, und nur in diesem Sinne bedeutet Lokâyata »Naturlehre«.

> yas tu paçyan svabhâvena vinâ bhâvam acetanaḥ
> pushyate ca punaḥ sarvân prajñayâ muktahetukân
> yeshâm cai 'kântabhâvena svabhâvat kâraṇam matam
> pûtvâ triṇam ishîkâm vâ te labbante na kiṃcana
> ye cai 'nam paksham âçritya nivartanty alpamedhasaḥ
> svabhâvam kâraṇam jñâtvâ na çreyaḥ prâpnuvanti te
> svabhâvo hi vinâçâya mohakarmamanobhavaḥ
> niruktam etayor etat svabhâva paribhâvayoḥ

»Der Thor, der meint, dass diese Welt nur durch ihre eigene Natur besteht, ohne andere Ursache oder Grundlage, erreicht nicht das wahre Wissen, während er mit seiner Theorie die Sophisten befriedigt. Wer an der Ansicht festhält, dass alles nur durch die eigene Natur besteht, wird niemals zur Weisheit gelangen. Die da meinen, die Natur sei die Ursache aller Dinge, werden nie des Glückes theilhaftig. Die Lehre von der Natur, die aus einem verhängnissvollen Irrthum entspringt, bringt nur Verderben Denen, die daran glauben.«

Dass in diesem Satze von der ausschliessenden Ursächlichkeit der Natur das Wesen des Systems der Lokâyatika auseinandergesetzt wird, bestätigt uns der Commentar zum Taittirîya Brâhmaṇa.

Der Commentar zum Taittirîya Brâhmaṇa unterscheidet die Lokâyata von Kaṇâda und Gautama, »welche die Atome als die letzte Ursache der Welt betrachten« (paramâṇavo mûlakâraṇam), von den Anhängern Kapilâs, »welche einen unabhängigen und unbewussten Urstoff als letzte Ursache annehmen« (svatantram acetanam pradhânam jagato mûlakâraṇam) und von den Mâdhyamikas, »welche behaupten, dass die Welt aus dem Nichts entstand« (çûnyâdito jagad-utpattiḥ), indem er sie definirt als »diejenigen, welche erklären, dass das Weltall überhaupt keine Ursache hat, sondern durch seine eigene Natur besteht« (jagato kâraṇam eva nâ 'sti svabhâvataḥ eva avatishṭhate iti lokâyatikâḥ) [1].

[1] Muir, Original Sanscrit-Texts. V[2] 364.

Um zu beweisen, dass lokâyata im Sinne von Materialismus zu nehmen ist, gehe ich einfach von der Thatsache aus, dass es in der Zeit, in der lokâyata »was still the name for the old Nature-lore, on the same level as folk-lore« schon ein ausgebildetes System jenes Materialismus gab, das Kumârila und Çaṃkara unter dem Namen Lokâyata bekämpfen. Steht diese Thatsache ausser Zweifel, dann muss es sofort Bedenken erregen, dass die beiden klassischen Zeugen des Vedânta das Wort Lokâyata im Sinne einer Lehre gebraucht haben sollen, welche den Unterschied zwischen Körper und Seele aufhebt und die Seele mit dem Körper zu Grunde gehen lässt, während in alter Zeit Lokâyata eine Lehre bezeichnete, die einen Theil des rechtgläubigen Wissens bildete. Die Lehre, welche die Vertreter des Vedânta als Materialismus hinstellen und der sie den Namen Lokâyata geben, ist bereits in allen wesentlichen Zügen jenem Zeitalter bekannt gewesen, das Lokâyata noch im rechtgläubigen Sinne von Naturlehre gebraucht haben soll.

Çaṃkara knüpft seine Darstellung und Widerlegung des Lokâyata an den 53 Lehrsatz des dritten Buches von Bâdarâyaṇa an.

»Einige behaupten, die Seele sei sterblich, weil sie nur so lange sich bethätigt, als der Körper besteht.« Das sind, so führt Çaṃkara aus, die Materialisten. Diese sehen nur in dem Körper das menschliche Wesen und verwerfen eine über den Körper hinaus fortbestehende Seele. Indem sie annehmen, dass das, was man geistig nenne, in den Elementen Erde, Wasser u. s. w. enthalten sei, folgern sie, dass aus den Elementen die Erkenntniss hervorgehe, ähnlich wie die Kraft des Rausches aus den Gährstoffen. Daher sei der Mensch nur ein durch die Erkenntniss charakterisirter Körper. Dagegen leugnen sie ein ohne Leibfortbestehen des Wesen, das im Stande ist, in den Himmel und in die Erlösung einzugehen, und führen als Grund an, dass das Erkennen nur so lange bestehe, als der Leib besteht. Denn was so lange besteht, als ein Anderes besteht, und nicht mehr besteht, wenn jenes nicht mehr besteht, das ist eine Qualität, wie Hitze und Licht Qualitäten des Feuers sind. Erlischt das Feuer, so verschwinden Hitze und Licht. Ebenso verhält es sich mit dem Athem, der Bewegung, Empfindung, Erinnerung. Die Anhänger der Seele halten diese Erscheinungen zwar für Qualitäten der Seele. Aber da sie nur wahrgenommen werden, so lange es einen Körper gibt, so können sie nur

Qualitäten des Leibes sein. Daher besteht die Seele über den Tod hinaus nicht fort«.

Der Vedantist hat hier den Grundgedanken des Systems mit bemerkenswerther Schärfe entwickelt. Nicht weniger deutlich spiegelt sich die Grundlage des Lokâyatika in den Beweisen wieder, mit welchen Çaṃkara der Behauptung entgegentritt, die Erkenntniss entstehe aus dem Körper, wie die berauschende Kraft aus der Mischung der Gährstoffe.

Nach dem Materialisten ist die Seele kein besonderes Princip, sondern entsteht aus der Mischung der Elemente als wahrnehmende und empfindende Kraft. Dieses Wahrnehmen und Empfinden ist eine Modifikation der Elemente, die einzig in einer durch bestimmte Mischungen hervorgerufenen Bewegungsform besteht. Wie kann aber ein solches Wahrnehmen, dass in seiner Wesenheit nur aus Elementen besteht, die Elemente als etwas von sich Verschiedenes wahrnehmen? Es muss also etwas Anderes ausser dem zu erkennenden Element als erkennendes Princip und Subject hinzutreten.

Diesen Beweisgang erläutert der Vedantist auf folgende Weise. »Man muss, sagt er, den Gegner einmal fragen, wie er sich denn das Erkenntnisselement denkt, wenn er seine Entstehung aus den Elementen annimmt; denn ausser den vier (oder fünf) Elementen nehmen ja die Materialisten keine Wesenheit an. Wenn er aber sagt: der Geist ist das Wahrnehmen der Elemente und ihrer Producte, so sind also die Elemente die Objecte des Geistes und folglich kann der Geist nicht die wesenhafte Qualität der Elemente selbst sein, indem eine Bethätigung gegen das eigene Wesen ein Widerspruch ist. Denn das Feuer, obgleich es heiss ist, brennt doch nicht sich selbst, und der Tänzer, so geschickt er auch ist, kann doch nicht auf seine eigenen Schultern steigen. Soll der Geist eine Qualität der Elemente und ihrer Producte sein, so können die Elemente und ihre Producte nicht Object desselben werden. Denn z. B. die Gestalten können nicht die eigene Gestalt oder eine andere Gestalt zum Objecte haben, während hingegen der Geist die Elemente und ihre Producte, sowohl die, welche ausserhalb, als die, welche innerhalb seines eigenen Selbst sich befinden, zu Objecten hat. Mit demselben Rechte also, mit welchem man die Realität der auf alle Elemente und ihre Producte gerichteten Wahrnehmung annimmt,

muss man auch das Fortbestehen des wahrnehmenden Princips über jene Elemente hinaus annehmen. Denn die Eigennatur des wahrnehmenden Princips ist eben jenes Wesen, das wir die Seele nennen. So folgt die Unabhängigkeit der Seele vom Leibe und ihre Ewigkeit aus der Eigennatur der Wahrnehmung.«

Aus dem Wesen der Erkenntniss folgert der Vedantist die Verschiedenheit von Seele und Körper. Keine mechanische Vorstellung kann uns die Erkenntniss, welche doch ebensosehr wie die materiellen Vorgänge eine empirische Thatsache ist, erklären.

»Wenn aber, so fährt Çaṃkara fort, gesagt wurde, dass die Wahrnehmung eine Qualität des Leibes sei, weil sie so lange bestehe, wie der Leib besteht, so ist darauf in der schon angezeigten Weise zu antworten; die Wahrnehmung besteht auch nur, so lange die Hülfsmittel derselben, z. B. die Lampe bestehen, und sie besteht nicht mehr, wenn jene nicht mehr bestehen; aber daraus darf man nicht schliessen, dass die Wahrnehmung eine blosse Qualität der Lampe sei; und ebenso braucht nun nicht darum, weil die Wahrnehmung besteht, so lange der Leib besteht, und nicht mehr besteht, wenn er nicht mehr besteht, die Wahrnehmung eine Qualität des Leibes zu sein; denn die Möglichkeit ist da, dass der Leib dabei, ebenso wie die Lampe, als ein blosses Hülfsmittel dient.«

Einen weiteren Beweis für die Wesensungleichheit erblickt der Vedantist darin, dass die Qualitäten des Leibes auch dort sich finden, wo keine Spur eines Lebewesens sich zeigt, während die psychischen Qualitäten sich einzig auf das Lebende beschränken. Leib und Seele also sind in ihrem substanziellen Sein nicht gleichartig. Çaṃkara's Worte lauten: »Dazu kommt, dass die Qualitäten des Leibes, wie Gestalt, Farbe, u. s. w., auch an Anderen wahrgenommen werden, während es mit den Qualitäten des Selbstes, mit Vernunft, Erinnerung, u. s. w., nicht so ist.«

»Ferner: daraus, dass der Leib im lebenden Zustande besteht, kann man allerdings beweisen, die Qualitäten der Seele bestehen, nicht aber daraus, dass er nicht mehr als lebend besteht, dass nun auch die Qualitäten der Seele nicht mehr bestehen; denn es bleibt die Möglichkeit offen, dass, wenn auch dieser Leib einmal dahinfällt, die Qualitäten des Selbstes durch Eingehen in einen andern Leib fortbestehen.«

Der lebende Körper setzt eine belebende Seele voraus; der todte Körper aber schliesst das Fortbestehen der Seele in einem andern Zustand nicht aus. So sucht der Vedantist die Haltlosigkeit des Materialistmus darzuthun, der sich einzig auf das den Sinnen Zugängliche beschränkt, ohne zu unterscheiden zwischen Bedingung und Ursache. Wohl ist unsere Erkenntniss von der Existenz eines psychischen Princips bedingt durch die im Körper sich offenbarenden Erscheinungen des Lebens; aber darum ist die Ursache der Erscheinungen noch keineswegs identisch mit dem Körper.

»Folglich, so schliesst der Idealist seine Beweisführung, ist die Existenz der über den Leib hinaus fortbestehenden Seele unbestreitbar.«

Das Seitenstück dazu bietet die jüngere Schule des Sâṃkhya in der Erörterung der Sûtra 19—23 des zweiten Buches. »Nach Ansicht Anderer, so lautet das neunzehnte Sûtra, besteht der Körper nur aus einem Element.« Dazu bemerkt der Erklärer: »Der Verfasser widerlegt nun die Ansicht Jener, die behaupten: Der Intellekt ist nur eine Eigenschaft der zum Körper modificirten Elemente.« Wäre der Intellekt, so fährt der Idealist der Sâṃkhya-Schule fort, eine Qualität der Elemente, so müsste er sich immer in den Elementen finden. »Da nun die Erscheinungen des intellektuellen Lebens sich nicht in den Elementen zeigen, wenn diese getrennt sind, so können sie nicht dem Wesen der Elemente eigen sein. Ebensowenig aber kann das intellektuelle Leben dann als eine Qualität der vereinigten Elemente betrachtet werden.« Der Materialist begegnet diesem Beweise mit dem Einwurfe: »Die Thatsache, dass das einzelne Element kein Leben der Erkenntnisskraft verräth, schliesst nicht die Möglichkeit aus, dass aus der Mischung der Einzelelemente und aus der Concentration der elementaren Einzelkräfte die Erkenntniss hervorgeht.« Dafür beruft er sich auf die Wahrnehmung, dass eine Wirkung, zu der die Kraft des Einzelnen in keinem Vergleich steht, durch die Concentration der Einzelkräfte erreicht wurde. »Thiere, die für sich nur einem kleinen Gegner gewachsen sind, können vereint selbst einen Elephanten bändigen.« Der Idealist kann diese seltsame Begründung leicht entkräften, indem er zeigt, wie den einzelnen Thieren wenigstens eine partielle Kraft innewohnt; die Elemente aber, einzeln und für sich, besitzen auch nicht den minimalsten Theil von Erkenntnisskraft, sodass von einer Concentrirung der Theilkräfte

garnicht die Rede sein kann. Aus demselben Grunde ist auch der Hinweis auf die Art, in welcher die berauschende Kraft eines Gährstoffes entsteht, verfehlt; man sage nicht: Die Mischung bringt zu Stande, wozu das Einzelelement nicht fähig ist. »Denn mit den Ingredienzen des berauschenden Getränkes verhält es sich, wie mit der Kraft eines einzelnen Mannes, die sich mit den Kräften Anderer vereinigt, und in der Vereinigung selbst einen Felsblock von Ort und Stelle zu bewegen vermag. In den Elementen aber findet sich nichts von einer subtilen Fähigkeit, die sich mit anderen Theilkräften der Elemente vereinigen könnte, um eine neue Gesammtwirkung hervorzubringen, die das intellektuelle Leben wäre.«

In Form eines besonderen Sûtra wird dieser Gedanke, mit dem der Sâṃkhya-Idealist die materialistische Grundlage der Identität von Seele und Körper wirksam zu erschüttern glaubt, noch einmal im fünften Buche hervorgehoben. »Der Intellekt ist keine Qualität der Elemente; denn in keinem Elemente für sich betrachtet findet sich ein Fünkchen geistiger Kraft, sodass die Combination der Einzelelemente den Intellekt erzeugte.« Die Erklärung umschreibt das Argument in folgender Art. »Eine grosse Wirkung wird dadurch erzeugt, dass viele Kleinkräfte zusammenwirken. Wir sehen es im Beispiel vom Faden. Ein einzelner Faden ist leicht zerreissbar; aber ein zu schweren Stricken gewundenes Bündel von Fäden kann selbst einen Elephanten fesseln. Auf diese Art lässt sich die Entstehung der Verstandesthätigkeit nicht erklären. Denn es findet sich auch nicht die leiseste Spur einer noch so winzigen intellektuellen Thätigkeit in dem Einzelelement. Wäre aber der Verstand lediglich eine Qualität der Elemente, so müsste er auch dem leblosen Körper eigen sein.«

Man sieht, der Materialist zeigt in der Durchbildung seiner Principien eine Folgerichtigkeit, die der Lehre von der ausschliessenden Geltung des Stoffes das Gepräge eines festgeschlossenen Systems verleiht. Gerade das, was die Lehre zum Materialismus macht, die Grundhypothese, dass alles körperlich sei, kommt zur umfassendsten Geltung. Nichts hindert den Materialisten, auch das Erkennen dem Körper als Eigenschaft zuzuschreiben. Damit hat er das letzte Hinderniss überwunden, das der einheitlichen Auffassung des menschlichen Wesens entgegenstand. Es gibt keine Kluft mehr zwischen Functionen,

die hier einer materiellen, dort einer geistigen Natur zugeschrieben werden. Das Organ, mit dem wir erkennen, ist nicht weniger ein Product des Stoffes, als das Auge, mit dem wir sehen, als die Hand, mit der wir tasten.

Dieselben Vorstellungen nun, in denen uns Vedânta und Sâṃkhya das System des Lokâyata beschreiben, finden wir in den epischen Urkunden des Sâṃkhya. Dieselben Sätze, gegen die sich Çaṃkara und Kumârila wenden, werden schon von dem epischen Sâṃkhya bekämpft. Man vergleiche nur die Ausführungen des Materialisten Bharadvâja mit der Charakteristik, die Çaṃkara von dem Lokâyata gibt. »Eine Seele ist überflüssig.« Und warum ist jîvo nirarthakaḥ? Weil die Elemente fähig sind, alle Functionen auszuüben, welche der Seele beigelegt werden. Körper und Seele, stoffliche und wirkende Ursache sind identisch. Und warum? Geht der Körper zu Grunde, so ist von einer Seele nichts wahrzunehmen« (bhidyamâne çarîre tu jîvo nai' vo 'palabhyate). Demgegenüber behauptet der rechtgläubige Bhṛigu: »Die Seele ist ewig« (jîvo sanâtanaḥ). Und warum? »Weil sie unabhängig ist vom Körper« (na çarîrâçrito jîvaḥ). »Bei der Auflösung des Leibes geht die Seele daher nicht zu Grunde« (na jîvanâço 'sti dehabhede). »Nur Thoren behaupten das Gegentheil.«

Wenn also in den epischen Urkunden uns ein System des Materialismus entgegentritt, das in allen Sätzen mit jenem Materialismus übereinstimmt, den die klassischen Schulen der Philosophie lokâyata nennen, so kann auch das epische lokâyata nichts anders bedeuten als eben jene materialistische Weltanschauung, die von dem epischen Sâṃkhya bereits mit denselben Argumenten bekämpft werden, deren sich die spätere Philosophie bedient.

Es steht fest, dass das System des Materialismus, so, wie es im Epos dargestellt wird, sich in der Zeit, die zwischen der Entstehung des Mahâbhârata und Çaṃkara liegt, nicht geändert hat. Was zu Çaṃkara's Zeit als Lokâyata ausgegeben wurde, das bestand in denselben Elementen zur Zeit, als das Epos entstand. Die Zwischenzeit wird uns bezeugt in den buddhistischen und jainistischen Texten. Hier aber stossen wir auf die bemerkenswerthe Thatsache, dass die Grundlehren des epischen Materialismus in beiden Quellen immer in derselben Weise geschildert werden in engster Uebereinstimmung mit den Sätzen des Epos: »Nur Sinnenerkenntniss entscheidet; es gibt

14

keine vom Körper verschiedene Seele; alles besteht blos aus Elementen. Ein Jenseits ist nicht vorhanden«.

Was die Lokâyatika lehren, wird uns sehr anschaulich in einem Jainatext auseinander gesetzt. Bezüglich der Seele heisst es da: »Die Seele lebt nur so lange, als der Körper lebt. Sie überdauert nicht die Zerstörung des Körpers. Ihr Leben endet mit dem des Körpers. Es kommen Männer, um den Leichnam hinwegzutragen und zu verbrennen. Was übrig bleibt, sind nur aschgraue Knochen. Mit der (leeren) Bahre kehren die Männer ins Dorf zurück. Daher steht fest, dass es eine Seele, die vom Leibe verschieden ist, nicht gibt.«

Und warum gibt es keine Seele? »Die Welt besteht einzig aus fünf Elementen. Durch sie erklären wir, ob etwas gut oder schlecht u. s. w. ist. Alles bis zum Grashalm ist aus den fünf Elementen zusammengesetzt . . . . Ausser den fünf Elementen gibt es kein anderes Sein, aus dem der Mensch besteht.«

Und was folgt daraus: »Tödte, schlage, brenne, zerstöre u. s. w. Das Leben endet hier, es gibt kein Jenseits.« [1])

Wenn nun das System des Lokâyata immer dasselbe gewesen, so schliessen wir daraus mit Recht, dass auch der Name immer dieselbe Bedeutung gehabt hat. Oder welchen Namen führte der vom Epos in so charakteristischen Sätzen bezeugte Materialismus? Ist nicht lokâyata der Name des Systems, so hatte der epische Materialismus als System überhaupt noch keinen unterscheidenden Namen. [2]) Das scheint aber doch sehr unwahrscheinlich. Denn eine Lehre, die als System bereits so scharf in den grundlegenden Sätzen von den andern Systemen unterschieden wurde, wurde ohne Zweifel auch im Namen von ihnen auseinander gehalten. Die Lehre des Materialismus wird in den epischen Urkunden nicht blos von dem rechtgläubigen Idealismus, sondern auch von der in ihren letzten Zielen geistesverwandten sophistischen Skepsis unterschieden. Materialismus und

---

[1]) Jainasutras, transl. by H. Jacobi vol II 1895 p. 340 ff. (S. B. E. XLV.)

[2]) Der Name Cârvâka begegnet uns im Mahâbhârata blos als Eigenname. Allerdings ist es gewiss kein Zufall, dass gerade der verrätherische Brahmane es ist, der den Namen des mythischen Stifters der Secte trägt. Vgl. Mahâbhârata als Epos und Rechtsbuch, S. 222.

Sophistik sind zwar Begleiterscheinungen des epischen Sâṃkhya, aber durchaus nicht identisch. Nun erscheint die Sophistik unter dem Namen hetuvâda, der Sophist unter dem Namen hetuvâdin, haituka, tarkika, alles Bezeichnungen, die auf das unterscheidende Wesen des Systems, auf die Dialektik (hetu, tarka) hinweisen. Daher folgern wir mit Recht, dass lokâyata den Materialismus in seiner specifischen Natur als eine nur auf Sinneswahrnehmung beruhende Weltanschauung ausdrückt. Und wenn es I 70, 49 heisst, dass neben den Vertretern der anderen philosophischen Systeme die Führer der Lokâyatika den Wald mit ihren Disputen erfüllen (lokâyatikamukhyaiç ca samantâd anunâditam), so ist damit die Schule jener redegewandten Philosophen gemeint, welche mit allen Künsten der Dialektik den Satz von der Körperlichkeit alles Seienden verfechten und darum auch nicht selten tarkika, hetuvâdin, »Sophisten«, in den Urkunden des Epos genannt werden, als wären Materialisten und Skeptiker ein und dasselbe. Das letztere ist nun nicht der Fall. Laukâyatika und Haituka, »Materialisten« und »Sophisten«, sind in ihrem Ursprung verschieden. Der »Materialist« kennt nur »Sinneswahrnehmung«; er leugnet den demonstrativen Beweis, auf den sich der Sophist stützt. Das nun trotzdem der Ausdruck tarkika, hetuvâdin auch vom Materialisten in den Urkunden des Epos gebraucht wird, hat einen doppelten Grund.

Wenngleich der Materialist die Schlussfolgerung (tarka) verwirft, so tritt er doch als ein ebenso eingefleischter Dialektiker vor uns hin, wie der Sophist, um die letzten sittlichen Folgerungen aus dem Satze zu ziehen, dass es nur eine Sinneswahrnehmung gibt. Mit glänzender Ueberredungskunst weiss er gegen den altgläubigen Idealismus zu kämpfen. Seine Beweisführungen sind von so spitzfindiger Art, dass die Idealisten alles aufbieten, um sich der Consequenzen zu erwehren, welche die Materialisten aus den ureigenen Principien des vedagläubigen Idealismus mit ebenso bestimmter Folgerichtigkeit, als cynischer Dreistigkeit zu ziehen suchen. Aus der Bedeutung des streitsüchtigen Sophisten (tarkika) erwächst die allgemeine Bedeutung des ungläubigen Philosophen, des Leugners von Gott und Jenseits (nâstika). Die Ausdrücke tarkika und nâstika werden synonym, insofern beide den »Ungläubigen« bezeichnen, und Materialist und Sophist werden unter der synonymen Bezeichnung tarkika-nâstika zusammengefasst,

sodass der tarkavâda, dem der Idealismus den Aufschwung zur methodischen Wissenschaft (ânvîkshikî) ursprünglich verdankte, bereits im Zeitalter des entstehenden Epos der Inbegriff einer sophistisch materialistischen Weltanschauung wurde. Denn die sophistische Strömung nicht weniger wie die materialistische mündet zuletzt in der Leugnung von Seele und Jenseits. »Von der Sophistik bethört (hetuvâdavimohitâs (III 190, 25) bringen sie keine Opfer mehr dar (na yakshyanti); ,ihr Sinn ist auf das Niedrige gerichtet« (nimneshv îhâm karishyanti).

Wenn wir nun diesen synonymen Gebrauch, den das Epos vom Worte hetuvâdin macht, im Auge behalten, dann erscheint die Erklärung, welche Buddhaghosha von Lokâyata gibt, in einem ganz anderen Lichte. Buddhaghosha sagt: Lokâyatam vuccati vitaṇḍa-vâda-sattham. »Das Lokâyata ist ein Textbuch der Sophisten.« Vitaṇḍa bezeichnet den »Sophisten«; es steht also synonym für tarkika, hetuvâdika und bezieht sich auf dieselbe Gruppe von Philosophen, denen in den epischen Urkunden die Leugnung der Seele und des Jenseits zugeschrieben wird; auf jene Nâstika, die mit dem Aufgebot aller dialektischen Kunstkniffe den Beweis erbringen, dass es keine Seele gibt und dass die Lebenskraft mit dem Körper entsteht und vergeht.

Wie der Lokâyatika als Sophist und der Sophist als Lokâyatika erscheint, beleuchtet uns kein Text treffender als die buddhistische Erzählung von König Pâyasi. In König Pâyasi verkörpert sich der Materialist, der alle Dialektik anwendet, um den Nachweis zu erbringen, dass es keine Seele, die vom Körper verschieden ist, geben könne. Materialismus und Sophistik vereinen sich in der Begründung des Satzes, dass nur das Wahrheit besitzt, was den Sinnen zugänglich ist. Umsonst versuchen es die Vertreter des Idealismus, dem König das Widersinnige seiner materialistischen Weltanschauung darzulegen und ihn von seiner verderblichen Ansicht abzubringen. Allen Beweisen für das Vorhandensein einer vom Körper verschiedenen, das Dasein des Körpers überdauernden Seele stellt er die eine Forderung entgegen: »Zeigt es mir, dass ich es sehe. Nur was ich sehe, daran glaube ich. Was ich nicht mit den Sinnen greife, existirt für mich nicht.« Er ist stolz darauf, dass jeder idealistische Angrift an diesem Schild machtlos abprallt. Zwar meint der Idealist Kassapa, es gebe ein doppeltes Auge, ein geistiges und ein fleischliches Auge

(mâṃsacakkhu). »Das Jenseits ist nicht mit dem fleischlichen Auge wahrnehmbar. Die Asceten und Brahmanen, die im Walde ein von der Welt geschiedenes Leben führen, bilden in anstrengender Aufmerksamkeit das geistige Auge aus. Mit diesem Auge betrachten sie Diesseits und Jenseits und den Kreislauf der Seele. Nur so ist das Jenseits wahrnehmbar, nicht aber, wie du meinst, mit dem fleischlichen Auge.« Der Materialist jedoch lässt diese Unterscheidung nicht gelten, und es ist von höchstem Interesse, zu sehen, wie er das erkenntnisstheoretische Princip seines Sensualismus praktisch in dem Bemühen verwirklicht, einer Seele mittelst der Sinne auf die Spur zu kommen. Um das Dasein eines Lebensprincips zu ermitteln, lässt er einen zum Tode verurtheilten Dieb lebendig in einen grossen Behälter werfen, die Oeffnung zuschliessen, das eiserne Gefäss auf den Ofen bringen und darunter Feuer anlegen. »Als ich dachte, der Mann sei nun todt, liess ich das Gefäss herabnehmen und sorgfältig öffnen. Ich spähte, ob ich nicht beim Oeffnen die Seele könnte entweichen sehen. Aber das war nicht möglich. Und darum halte ich daran fest, dass es eine Seele nicht gibt.« Hätte er, so meint der König, »eine Seele aus dem Kessel heraussteigen sehen«, so würde er glauben, »dass die Seele etwas vom Leibe Verschiedenes ist«. Später schlägt unser Philosoph einen anderen Weg ein, um durch die Sinne hinter das Geheimniss der Seele zu kommen. Von der Idee beherrscht, dass man eine Seele im Körper so gut finden kann, wie das Mark in den Knochen, lässt er einem zum Tode verurtheilten Dieb »der Reihe nach Haut, Fleisch, Sehnen, Knochen und Mark aufreissen«. »Aber ich fand keine Seele, ich liess den Dieb von allen Seiten untersuchen und sah keine Seele; ich liess ihn in zwei, drei, vier und mehr Stücke spalten; niemals fand ich eine Seele.« Noch in einem anderen Experiment bemüht sich der König, Klarheit über das Dasein einer vom Körper verschiedenen Substanz zu gewinnen. Gibt es eine solche Substanz, so muss nach des Königs Ansicht der Körper ohne Seele leichter sein, als der mit der Seele verbundene Körper. »Wenn das Gewicht eines lebenden und eines todten Mannes eine Differenz ergäbe, dann würde ich auch glauben, dass die Seele vom Leibe verschieden ist.« Einen Unterschied im Gewicht entdeckt der König allerdings, aber nur zu Ungunsten der Seele; denn er findet, dass der todte Körper schwerer ist, als der

lebendige. Warum also, meint unser Materialist, sollen wir etwas ausser dem Körper annehmen? Das Leben entsteht aus dem Körper. Dafür bietet sich dem König ein treffender Beleg in der Wahrnehmung, dass aus dem todten Körper, der von allen Seiten so abgeschlossen ist, dass kein Lebensprincip eindringen kann, neues Leben in der Gestalt von Würmern entsteht. Er hatte zu diesem Zwecke einen Dieb in einen Kessel eingeschlossen und so ums Leben gebracht. »Nach einiger Zeit liess ich den Kessel wiederum öffnen und fand denselben voller Würmer, obschon der Kessel keinen Spalt hatte, durch den die neuen Lebensgeister hätten eindringen können.« Also, schliesst der König, ist das Leben aus dem Stoff ohne Zuthun eines von Aussen eintretenden Lebensprincips entstanden. »Wenn an dem Behälter eine Oeffnung gewesen wäre, durch welche die Seelen hätten Einlass finden können, dann würde ich glauben, dass es ein vom Körper verschiedenes Lebensprincip gäbe.«

Es ist zwar eine rohsinnliche Art, in welcher der König seiner materialistischen Anschauung Ausdruck verleiht; aber in ihrer packenden Anschaulichkeit soll sie gerade das erkenntnisstheoretische Princip vor Augen stellen, aus dem sich das ganze Wesen des Materialismus ableitet. Und es lässt sich ja auch nicht bestreiten, dass das experimentelle Vorgehen des Königs, so naiv es in seinem Ziele sein mag, doch ganz dem Grundgedanken entspricht, der die materialistische Weltanschauung beherrscht. Die consequent materialistische Betrachtung erkennt eben keine anderen Thatsachen an, als jene, die der Sinn in den körperlichen Erscheinungen vermittelt. Der Satz von der ausschliessenden Geltung der Sinneswahrnehmung bleibt der Fundamentalsatz des Materialismus, und es thut nichts zur Sache, ob dieser Satz die grobstoffliche Fassung unseres indischen Materialisten erhält, oder sich in die feinere Form eines späteren Zeitalters hüllt. Bei beiden besteht nur eine Thatsache, die Thatsache des Stoffes. Und aus dem den Sinnen einzig wahrnehmbaren Stoffe wollen sie die Welt des Geschehens und Empfindens erklären. Das Problem der Seele ist ihnen ein Problem der Körperlehre. In den Erscheinungen, die ihnen die Sinne zugänglich machen, liegt für sie nicht die mindeste Veranlassung, eine Seele in irgend welchem näher bestimmten Sinne als wesensverschiedenes Princip anzunehmen. Die Vorstellung Jîva, »Seele«, ist eine Selbsttäuschung, ein überlieferter Name für eine be-

stimmte Gruppe von körperlichen Erscheinungen, die ihre volle Erklärung in der Zusammensetzung der stofflichen Elemente finden.

In dem Bilde, das der Buddhismus hier von dem Vertreter der materialistischen Weltanschauung entwirft, haben wir also die buddhistische Erklärung für die Gleichstellung von lokâyatika und vitaṇḍa. Der König ist Materialist und Sophist, Materialist in dem Satz von der Leugnung der Seele, Sophist in der dialektischen Art, wie er den Satz beweist. Diese buddhistische Erklärung von vitaṇḍa steht in vollem Einklang mit der Art, wie die epischen Urkunden sich des Ausdruckes hetuvâdin bedienen, um bald den Materialisten, bald den Sophisten zu bezeichnen. Wenn aber Skepticismus und Materialismus bereits im Zeitalter der epischen Dichtung so enge verbunden erscheinen, dass sie gewissermassen als ein System betrachtet werden, so beruht das nicht lediglich auf der Leugnung des Jenseits, die ihnen den gemeinsamen Namen nâstika, »Ungläubiger«, einträgt. Die Ursache liegt in der Naturlehre des Sâṃkhya selbst. Die idealistische Lösung des kosmologischen und psychologischen Problems war ihrer innersten Natur nach materialistisch und skeptisch. Früher oder später mussten die skeptischen und materialistischen Elemente der Seelenlehre zum Durchbruch kommen, und so fanden Skepticismus und Materialismus in diesen Elementen der Seelenlehre selbst einen fruchtbaren Boden, um als Begleiterscheinungen des epischen Systems der Naturlehre sich zu entwickeln und ihren zersetzenden Einfluss auszuüben.

Die Naturlehre des Sâṃkhya läuft auf den Satz hinaus, dass alles Erkennen bis hinauf zur Vernunftthätigkeit (buddhi) ein täuschendes Wissen ist (avidyâ). Da lag es nahe, alle und jede übersinnliche Erkenntniss in Zweifel zu ziehen, ja die erlösende Erkenntniss selbst in Frage zu stellen. Oder ist die Erkenntniss, welche mich von dem Wahnbilde meines »Ich« befreit, nicht auch ein stofflicher Vorgang, ein Erzeugniss des Urstoffes? Immer und immer wieder wird ja hervorgehoben, dass jede Art der Denkthätigkeit eine Wandlung innerhalb der Materie darstellt. Und obschon der Verstand (buddhi) als Urtheilskraft die reinste Form der Erkenntnissfähigkeiten bildet, so unterscheidet er sich doch in seinem Ursprung durch nichts von der niedrigsten Art des organischen Lebens. Nun ist es gerade die Urtheilskraft, welche mittelst der Schlussfolgerung zur unter-

scheidenden Erkenntniss von Natur und Geist vordringt. Denn der Geist kann sich nicht als gebunden oder erlöst erkennen. Das würde einen Uebergang vom Nichtwissen zum Wissen, einen Wandel bedeuten. Von dem absoluten Sein und Denken des göttlichen Geistes aber ist jeder Wandel und Wechsel ausgeschlossen. Die empirische Seele, d. h. die belebende und bewegende Kraft, welche aus dem Urstoff hervorgeht, ist allein Trägerin des falschen Wissens und des erlösenden Wissens, und jener Process des Denkens, in welchem uns der oben erwähnte Monolog die einzelnen Phasen der erlösenden Erkenntniss schildert, vollzieht sich ganz und gar im Bereiche des Stoffes. Wenn es nun wahr ist, dass alle und jede in der empirischen Seele wurzelnde Erkenntniss auf einem falschen Wissen beruht, dann trifft das für die Erkenntniss, durch die sich die Seele als wesensverschieden vom Geiste erkennt, so gut zu, wie für die Vorstellung, dass das persönliche Sein des Menschen wahres Wesen sei. Die Idee »Ich bin Nicht-Ich« ist so gut ein Wahnbild, wie die Idee »Ich bin Ich«. Mit dem Satze also, dass alle Erkenntniss bis hinauf zum Urtheilsvermögen ein Process der Materie ist, war alle Wahrheit in Frage gestellt. Ein unbedingtes Criterium der Wahrheit gibt es nicht, und wenn die Speculation in dem demonstrativen Beweis durch Schlussfolgerung einen entscheidenden Fortschritt zur Ergründung des innersten Wesens der Materie glaubte gethan zu haben, so hatte sie der Zuverlässigkeit ihrer dialektischen Beweisführung dadurch den Boden entzogen, dass sie erklärte, die Vernunftthätigkeit sei ein Product der täuschenden Urmaterie. Damit war der Skepsis, dem Zweifel an der objectiven Gültigkeit unserer Begriffe, Thür und Thor geöffnet, und jene dialektische Beweisführung, welche in der Lehre von der Schlussfolgerung (anumâna, hetu) zu einem System der Logik (hetuvâda) ausgebaut worden war, konnte in das Zerrbild einer Sophistik und Eristik verkehrt werden, die hinter der griechischen nicht zurückbleibt. Alles, was ihnen bleibt, ist die Denkthätigkeit, das Vorstellungsbild (vijñâna) als solches. Indem die Tarkika, »Skeptiker«, einzig und allein die Realität des vorstellenden Subjects gelten liessen, schritten sie nur auf dem Wege weiter, den die Idealisten in der Lehre erschlossen hatten, dass die Erkenntnissfähigkeit und -Thätigkeit zwar eine reale Wandlung des realen Urstoffes, dass aber das, was erkannt werde, nur eine Täuschung (avidyâ) sei. Die Skeptiker sprachen offen aus, was die idea-

listische Schule, die an der Realität des Urstoffes festhielt, nur verhüllt andeutete. Gibt es keine Realität des Baumes, dessen Vorstellungsbild in mir erzeugt wird, dann gibt es auch keine Realität des vorstellenden Subjectes selbst. Ist die äussere Erfahrungswelt ein nihilum (çûnya), dann ist es auch die innere Welt des vorstellenden Subjects. Dann hat einzig und allein die Lehre vom absoluten Nichts den Vorzug der Folgerichtigkeit. Ist es da zu verwundern, dass die sophistische Skepsis in den epischen Urkunden der Naturlehre eine so ausnehmende Stellung einnimmt?

Nicht anders verhält es sich mit dem Materialismus. Denn die individuelle Seele ist eine durch und durch materialistische Fiction. Diese Seele hört dadurch auf zu existieren, dass sie in den Stoff zurückkehrt. Obschon von ihr gesagt wird, dass sie den Leib überdauere, so ist diese Dauer doch keine ewige. Die ganze »Dauer« beschränkt sich auf die Zeit des Vorhandenseins von Lohn oder Strafe, die in einem neuen körperlichen Dasein zur Geltung kommen. Gibt es keine Früchte der Werke mehr auszukosten, dann bedarf es auch keiner Seele mehr, welche Trägerin des Verdienstes ist. Wie die grobstofflichen Elemente des Körpers, so kehren die feinstofflichen Elemente, aus denen die Seele besteht, in die Urmaterie zurück. Ja, indem die Materialisten sich ausschliesslich an die Natur hielten, wie sie in den stofflichen Wandlungen zur Erscheinung kam, bildeten sie eine Naturlehre (prakṛitivâda) aus, die in Gegensatz zu dem göttlichen Geiste trat. Betrachten wir die Naturlehre des epischen Sâṃkhya für sich, so ist sie ein System des Materialismus, so folgerichtig und einheitlich durchgeführt, wie es kein zweites in der Geschichte der alten Philosophie gibt. In Wirklichkeit ist ja das Sâṃkhya in seiner Lehre von den aus dem Urstoff fliessenden Principien nichts anderes, als der mit Hülfe des anumâna entwickelte demonstrative Beweis, dass alles, was wir erkennen und empfinden, nur ein Product des Stoffes ist. Sâṃkhya will die Natur in der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen auf ein urstoffliches Sein zurückführen. Wenngleich die Natur den Höhepunkt ihrer Entfaltung in der Seele erreicht, so ist doch auch die Seele nur ein Aggregat stofflicher Kräfte.

Die Schule nun, welche sich Lokâyata, »Naturlehre«, nannte, beschränkte ihre Untersuchung auf d e n Theil des Sâṃkhya, der in der Prakṛitivâda zur Lehre von der Natur ausgebildet worden war.

Aber als »Naturlehre« wäre sie trotzdem so wenig wie das Sâṃkhya eine Schule des Materialismus geworden. Für das Sâṃkhya bildete die Lehre, dass die individuelle Seele ein stoffliches Product ist, nur die Grundlage, um in dem Gegensatz der individuellen und absoluten Seele das wahre Sein des göttlichen Geistes zu ergründen. Die Naturlehre des Lokâyata gab diesen Gegensatz auf, und erst dadurch, dass sie den Dualismus von Natur und Geist, von individueller und absoluter Seele verneinte, nicht aber dadurch, dass sie die Einzelseele aus dem Urstoff ableitete, wurde sie ein System des Materialismus, eine Lehre, die ausser der »Welt« (loka) nichts anderes kennt.

Daraus ergaben sich aber auch sofort die Consequenzen für das Ideal der Sittlichkeit. Denn jene empirische, stofflich gedachte Seele, welche der absoluten geistigen Seele gegenübergestellt wird, ist das nothwendige Postulat der Lehre vom Werkverdienst, d. h. von den guten oder schlechten Früchten. In der Seele verkörpert und verdichtet sich das aus der Thätigkeit hervorgehende moralische Verdienst zu einem neuen stofflichen Sein. Das neue Leben ist das nothwendige Product der Materie, und zwar nicht blos in seinem physischen, sondern auch in seinem moralischen Charakter. Die Unterscheidung eines physischen und moralischen Seins wird in dem Begriffe der mechanischen Thätigkeit (karma) zu einer einzigen Vorstellung verschmolzen. Die Unterschiede von Gut oder Böse, von Verdienst oder Strafe sind ebenso sehr stoffliche, d. h. aus dem Urstoff fliessende Qualitäten, wie die Unterschiede von Weiss und Schwarz, von Gestalt und Form. Alle Gegensätze des sittlichen und physischen Lebens sind Wirkungen der schöpferisch wirkenden Prakṛiti. Der absolute Geist aber ist ebensowenig Träger von sittlichen, wie von physischen Qualitäten; er ist weder gut noch böse, weder schwarz noch weiss. Zum absoluten Geiste vordringen kann nur der, welcher sich von jedem Gegensatz des Guten und Bösen losgerissen und Tugend und Laster eliminirt hat.

Wenn nun der Materialist aus seiner Lehre vom mechanisch bewegten Stoff die Folgerung zieht, dass »es weder Gutes noch Böses, weder Tugend noch Laster, weder Himmel noch Hölle geben kann, da alles aus dem Stoff entsteht und vergeht«, so hat er sich um keinen Strich von der »sittlichen« Höhe des Brahma-Idealisten entfernt, der nur dadurch zum wahren und einzigen Sein glaubt zurückkehren zu

können, dass er jeden sittlichen Unterschied abstreift, um der Gegensätzlichkeit des stofflichen Lebens zu entfliehen. Gleich dem Materialisten löst sich auch dem Idealisten die ethische Welt des Guten und Bösen, der Tugend und des Lasters in einen stofflichen Schein auf. Dem Vorwurf, dass er nicht erklären könne, warum eine Handlung gut oder schlecht, des Himmels oder der Hölle würdig sei, begegnet der Materialist mit einer Antwort, die sich im Wesentlichen an die idealistische Auffassung anlehnt: »Es gibt fünf Elemente; aus ihnen erklären wir, ob eine Handlung gut oder schlecht, Tugend oder Laster ist.« Denn auch der Idealist leitet die sittlichen Gegensätze aus der Art ab, in welcher sich die drei constituirenden Grundkräfte des Stoffes, Licht, Trübung, Finsterniss mischen. Der Idealist kennt ferner auf der Höhe seines sittlichen Ideals keinen Himmel als Ort des Glückes, keine Hölle als Ort der Qual. Soll der nach Erlösung Strebende zum Ziel gelangen, so muss er sich ebenso entschieden von der Sehnsucht nach dem Himmel, wie von der Furcht vor der Hölle lossagen. Himmel und Hölle, die Götter- und Dämonenwelt, sind Producte des Stoffes. Darum gibt es auch für den Idealisten keine Verantwortung im ethischen Sinne; er ist einzig dem mechanischen Zwang des aus der Thätigkeit hervorgehenden Verdienstes unterwerfen, und den Lauf der Bewegung kann er nicht aufhalten, welcher ihn von Geburt zu Geburt treibt. Was ist diese Wanderung von Geburt zu Geburt anders, als eine stete Bewegung und Mischung der stofflichen Elemente? Während der grobstoffliche Körper sich auflöst, pflanzt der feinstoffliche Körper die Thätigkeit fort, indem er sich zu einem neuen Individuum entwickelt. Die neue Geburt ist nur das Product einer aus der vorausgehenden Bewegung resultirenden neuen Mischung von stofflichen Elementen, ein Nacheinander von Stofftheilen, das bald einer anderen Gruppirung wiederum Platz machen muss. Ist nun die Seele in allen Wanderungen und Wandlungen nur eine stoffliche Wesenheit, so kann auch das Endziel des Seelenlebens kein anderes sein, als ein materielles.

Die Seele ist viel schlimmer gestellt als der Körper. Die Fortdauer ist für die Seele ein Unglück, weil sie die Quelle neuen Leides ist. Und je schneller sie in den Urstoff zurückkehrt, desto schneller hört die Gefangenschaft des absoluten Geistes auf. Kennt der Materialismus ein anderes Ideal der »Seligkeit«, als Rückkehr des In-

dividuums in den Stoff, aus dem es hervorging? Krasser kann der Seelenbegriff nicht im materialistischen Sinne ausgebildet werden, als es hier geschieht. Was bedeutet da die »Sittlichkeit« als Vorstufe zur Seligkeit? Dieser ganze Process, in dem das Individuum sich bemüht, die im »Ich« wurzelnden Triebe zu ersticken, um jede Beziehung zur sinnlichen Welt aufzuheben, geht von der Materie aus und kehrt zur Materie zurück.

Der innerste Beweggrund der Ethik ist die Voraussetzung, dass alle Thätigkeit der Seele, von der niedrigsten, die sich in der Wirkungssphäre der »Finsterniss« (tamas) zeigt, bis hinauf zur höchsten, welche unter dem Einfluss des »Lichtes« (sattva) sich zur vernünftigen Erkenntniss (buddhi) entwickelt, nur einen Umwandlungsprocess der Materie darstellt. Und wenn die Ethik ihre unmittelbare Aufgabe in der vollständigen Bezähmung der Leidenschaften erblickt, so hat sie als Endziel nur die Rückkehr zum Urstoff im Auge. Thatsächlich macht es keinen Unterschied, ob man an das »Nichts« (çûnya) oder an die »Materie« (prakṛiti) glaubt. Denn die Materie ist Princip der Täuschung und heisst darum avidyâ und ajñâna; die Täuschung aber fällt mit dem »Nichts« zusammen, in das die Nihilisten das All auflösen.

Wo blieb das Ideal des die Welt in seinem Inneren überwindenden Weisen? Welchen Sinn hatte es noch, durch Bezähmung der Sinne zu jener unerschütterlichen Ruhe zu gelangen, an der die Wogen des Lebens machtlos vorübergleiten? Alles, was sich der Vorstellung darbietet, ist Täuschung, ein Nichts (sarvam çûnyam). Das erlösende Ideal der Sittlichkeit und Seligkeit, das sich im Nirvâṇa aufgethan, löste sich in Nichts auf.

An diesem Punkte musste der Rückschlag einer überspannten Speculation zu Tage treten. Der Rückfall in die Materie oder in das Nichts konnte nicht ausbleiben, nachdem man es versucht hatte, zwischen Gott und Welt einen absoluten Gegensatz in dem Begriff von Purusha und Prakṛiti zu schaffen.

Einsichtsvolle Denker konnten sich der Beobachtung nicht entziehen, dass der Erlösungsgedanke eine Richtung eingeschlagen, die das innerste Wesen der Erlösung selbst in Frage stellte. Aber wie sollte dem vorgebeugt werden?

---

Zweites Kapitel.

## Einfluss der Erlösungslehre.

Um dem Erlösungsideal eine festere Grundlage zu geben, schlug die Speculation einen doppelten Weg ein, hier in der Lehre von der unendlichen Zahl geistiger Wesen, welche an die Stelle des einen Geistes treten, dort in der Lehre von der unbedingten Einzigkeit des Seins, welche selbst das Schattensein des Stoffes aufhob. Aus der Umbildung des Sâṃkhya als Erlösungslehre gehen sowohl das klassische Sâṃkhya, als der Vedânta hervor. So weit beide Schulen in der Auffassung von Gott und Welt auseinandergehen mögen, so kommen sie doch darin überein, dass eine jede die Widersprüche ausgleichen will, die dem Begriffe der »Erlösung« anhaften.

### I. Die Erlösung im Dualismus des jüngeren Sâṃkhya.

Die Erlösungstheorie [1]) des Sâṃkhya hatte in dem Dualismus von Urgeist und Urmaterie Gott und Welt in eine Sphäre des unbedingten Seins und in eine Sphäre des ruhelosen Lebens und Leidens geschieden. Gäbe es kein Leben, so gäbe es auch kein Leiden. Ein Leben aber würde es nicht geben, wenn dem Urgeist nicht eine Urmaterie gegenüberstände, die von dem dunklen, nie versiegenden »Willen zum Leben« so durchdrungen ist, dass sie keinen Augenblick aufhören kann, sich zur Vielheit der Lebewesen zu erzeugen. In diesem unstillbaren Triebe zur Weltentfaltung wird nun der Urstoff sein eigener und ewiger Peiniger. Jedes individuelle Leben ist ein Heerd des Leidens, nicht für den Urgeist, der vom Stoffe verhüllt wird, sondern für die Urmaterie, die sich in den ungezählten Formen des individuellen Bewusstseins ihrer selbst bewusst wird. In dem »Ich« wird sich die Materie selbst zur Illusion und in der Illusion

[1]) Nicht um eine Darstellung des Systems der jüngeren Sâṃkhya-Philosophie handelt es sich hier, sondern lediglich um die Frage, wie die Erlösungsidee des älteren Sâṃkhya im jüngeren Sâṃkhya weiter gebildet wurde.

zur Quelle alles Leides, das von jedem »Ich« unzertrennlich ist. Wie die einzelnen Individuen es sind, in denen sich der Urstoff selbst peinigt, so sind es dieselben Individuen, in denen er sich erlöst von der Pein des persönlichen Seins.

Es lag auf der Hand, dass in dieser Auffassung der Urgeist jede Beziehung zum Individuum verlor. Nicht die in der stofflichen Seele verborgen ruhende absolute und geistige Seele ist »erlösungsbedürftig«, sondern einzig und allein die aus dem Urstoff hervorgehende empirische Seele als Trägerin des individuellen Bewusstseins. Was hat da der eine Urgeist als absolute Seele überhaupt noch mit der Welt des Stoffes zu thun? Von einer Erlösung des Âtman, d. h. der absoluten und geistigen Seele, aus dem Körper des Jîva, der individuellen Seele, kann nicht mehr die Rede sein. Denn das bindende und entbindende Princip ist ein und dieselbe stoffliche Seele, in deren persönlichem Bewusstsein der Urstoff sein eigener Peiniger wird. Die »Erlösung« wird da ein Unding. Die Philosophie dieser »Erlösung« besteht in der Erlösung der Urmaterie von sich selbst, d. h. von den Erscheinungen, in denen sie sich auswirkt. Der Zweck des im Urstoff sich entfaltenden Lebens ist Verneinung des Lebens. Die Urmaterie entwickelt sich blos, um sich selbst wiederum zu verneinen, sodass der ganze Process der Bindung und Lösung im Kreislauf des Stoffes Anfang und Ende hat. Das war allerdings eine durchaus folgerichtige Weiterbildung des Grundgedankens, der uns in dem absoluten Gegensatz von Gott und Welt als Geist und Materie entgegentritt. Aber damit war der Urgeist als ein ganz und gar überflüssiges Wesen aus dem Kreise religiöser und sittlicher Vorstellungen hinausgeworfen. Besteht er doch so vollständig für sich, dass er zu dem Wesen, das sich in uns als individuelles Sein offenbart, nicht die leiseste Beziehung hat oder haben kann. Der Urgeist heisst Âtman. Als Âtman soll er das eine wahre Sein und Wesen aller Dinge sein. Aber damit der Urgeist als absolute Seele das wahre Wesen der Einzeldinge sein könnte, müsste er eine wesenhafte Beziehung zu dem Einzelding haben. In der einen geistigen Seele aber ist so vollständig jede Beziehung zu dem stofflichen Sein aufgehoben, dass sie nicht einmal die individuelle Seele zu erkennen vermag. Denn die Erkenntniss eines stofflichen Seins widerstreitet der Natur des absoluten Seins und Denkens. Daher verliert auch das sittliche Streben des Menschen

jede Beziehung zu dem göttlichen Urgeist. Das Streben der individuellen Seele ist einzig und allein auf die Verneinung des in ihrem persönlichen Bewusstsein sich verkörpernden Triebes der Urmaterie gerichtet. Die erlösende Erkenntniss soll allerdings das Dunkel des individuellen Erkennens und Empfindens, die Nacht des trügerischen Seins zerstreuen, aber nicht, um den Menschen zu dem Geiste als seinem wahren Sein zurückzuführen, sondern um die stoffliche Seele in den stofflichen Urgrund zurückzustossen. Prakṛiti ist ihr Urquell, Prakṛiti ihr Endziel.

Hier nun setzte der umbildende Process des Sâṃkhya ein. Die Erlösung sollte im wirklichen Sinne *für jeden Einzelnen* in einer Erlösung des Geistes aus den Banden der Materie bestehen. Das aber setzte voraus, dass der Vielheit empirischer Seelen auch eine Vielheit absoluter Seelen entsprach, die das wahre Wesen der Individuen im Gegensatz zu deren sinnenfälligem Sein bildeten. An Stelle der einen absoluten Seele, welche in allen Einzelseelen verborgen ruht, trat eine unendliche Zahl absoluter Seelen. Diese absoluten Seelen bestehen als rein geistige Wesen von Ewigkeit her in der ungetrübten Seligkeit des reinen Seins und Erkennens. *In sich* selbst sind sie frei von jeder Beziehung zum stofflichen Sein. Aber sie haben das Unglück, in den Zauberbann der weltzeugenden Urmaterie zu gerathen. Die absolute Seele wird eingehüllt in die aus dem Stoff hervorgehende individuelle Seele. Und nun handelt es sich nicht mehr darum, das *eine* göttliche Sein aus der stofflichen Umstrickung zu befreien, sondern die einzelnen geistigen Substanzen, je nachdem sie in dem »Netz der Urmaterie« sich verfangen haben, zu erlösen. Die *geistigen* Seelen werden losgelöst von den *stofflichen* Seelen. Dem Pluralismus der feinstofflichen Principien entspricht ein Pluralismus absoluter Principien. Nur auf der Grundlage der *Vielheit* absoluter geistiger Seelen kann bei den einzelnen Lebewesen von einer Erlösung gesprochen werden.

In dieser Umbildung der Erlösungsidee liegt nun die Bedeutung, welche dem jüngeren Sâṃkhya gegenüber dem älteren zukommt. Indem die Speculation den Begriff der »*Erlösung*« *retten* wollte, kam sie zu der Vielheit absoluter Seelen. So viele lebende Individuen es gibt, ebenso viele geistige Substanzen sind vorhanden, die erlöst werden sollen und können. Nur unter der Voraussetzung, dass jeder

empirischen und trügerischen Seele eine absolute und wahre Seele entspricht, hat es einen Sinn, von Befreiung aus der Nacht des Wahnes zu reden.

Was uns also als Sâṃkhya [1]) in den klassischen Texten der späteren Zeit gegeben wird, ist das Ergebniss einer Speculation, welche den Widerspruch wegräumen wollte, der dem Begriff der Erlösung in dem System des Idealismus anhaftete. Es sollte gezeigt werden, dass es sich um eine wirkliche Erlösung des Geistes und nicht um eine Erlösung des sich selbst peinigenden Stoffes handelte, um eine Befreiung der absoluten Seelen, welche durch ein Verhängniss in die Netze der Urmaterie gerathen sind, nicht um eine Befreiung der Urmaterie von den Wandlungen der Urmaterie. In dem älteren Sâṃkhya ist der eine Urgeist immer gebunden von der einen Urmaterie; denn wenn auch die Macht ihres zeugenden Triebes in der einen individuellen Seele aufgehoben wird, so bricht sie an tausend anderen Stellen immer wiederum von Neuem los.

Eine Erlösung des absoluten Geistes gibt es nicht. Die Materie erzeugt unausgesetzt neue individuelle Seelen. Daher wird der Geist niemals die Materie los. Dieser Widerspruch, der die Erlösung zu einem leeren Wort verflüchtigte, konnte sich der Speculation nicht entziehen. Sie glaubte dem Widerspruch entrinnen und die Wirklichkeit der Erlösung behaupten zu können, wenn sie an Stelle des einen Geistes viele Geister setzte. Damit änderte sich sofort das Bild des Kampfes zwischen Urstoff und Urgeist. Auf der einen Seite steht die alles bezwingende Macht der Urmaterie, auf der anderen Seite die ungezählte Schaar absoluter Geister. Indem nun die Urmaterie kraft des ihr innewohnenden dunklen Triebes und Dranges zum Leben unausgesetzt sich entfaltet, spannt sie das weite Netz der sinnenfälligen Erscheinungen aus. Sie wirft das bestrickende Sein des Stoffes in die Unzahl absoluter Geister und erfasst bald diese, bald jene geistige Substanz. Der einzelne Geist wird gebunden von einer einzelnen stofflichen Seele. Wie die Bindung immer nur eine partielle ist, so ist auch die Erlösung eine individuelle und beschränkte. Aber jetzt kann von einer wirklichen Erlösung des Geistes aus den Banden der

[1]) R. Garbe, Die Sâṃkhya-Philosophie. Eine Darstellung des indischen Rationalismus nach den Quellen, Leipzig 1894.

Materie gesprochen werden. Mag es der Urmaterie auch immer wieder gelingen, andere Geister in den Zauber des sinnenfälligen Seins hineinzuziehen, diese geistige Substanz wenigstens ist erlöst. Die einen Geister werden gebunden, während die anderen Geister erlöst werden. Denn es gibt nicht einen absoluten Geist; es gibt viele absolute geistige Substanzen. Das ist der Fundamentalsatz des klassischen Sâṃkhya.

Interessant ist nun vor Allem die Art, wie der abweichende Standpunkt begründet wird. »Einige sagen, dass es nur einen absoluten Geist gibt im Hinblick auf die unbedingte Einfachheit.« Diese Ansicht wird zurückgewiesen durch den Satz: »Die Mehrheit der Seelen ergibt sich aus der Mehrheit und Verschiedenheit der Geburten.« Denn gäbe es nur eine Seele, dann müssten Alle zugleich geboren werden, wenn einer geboren wird. Die Geburt besteht in der Verbindung der geistigen Seele mit dem aus dem grobstofflichen Körper und den feinstofflichen Organen der Sinne zusammengesetzten Aggregat. Der Tod ist die Trennung von diesem Aggregat. Da es nun eine Verschiedenheit von Geburt und Tod, von Freude und Leid u. s. w. gibt, so muss es auch eine Verschiedenheit der Seelen geben.« [1]) Besonders aber beruft sich der Sâṃkhyin auf die grosse Verschiedenheit, welche unter den Menschen bezüglich der Erlösung besteht. Es wird hingewiesen auf das Wort der »Schrift«: »Die, welche das erkennen, werden unsterblich; die Anderen aber erleiden Pein.« Wie wäre es möglich, dass der Eine sich eines unsterblichen Glückes freuen kann, der andere aber Qualen erdulden muss, wenn es nicht numerisch verschiedene Seelen gäbe? Freude und Leid, Erlösung und Bindung schliessen sich aus. Es kann eine Seele nicht zu gleicher Zeit erlöst und gebunden sein. Das wäre aber der Fall, wenn es nur eine einzige absolute Seele gäbe, welche alle Daseinsformen als deren wahres Wesen erfüllte. Dieselbe geistige Seele wäre in dem einen Individuum durch den Kreislauf von Geburt und Tod an den Stoff gebunden, in dem anderen Individuum hingegen von den Fesseln des Stoffes befreit. Um den Widerspruch aufzuheben, genügt es aber auch nicht, zu sagen, dass die stoffliche,

[1]) Sâṃkhyasûtra I 149; Aniruddha's Commentary and the original parts of Vedântin Mahâdeva's commentary on the Sâṃkhya Sûtras, translated by Richard Garbe, Calcutta 1892, vol. I p. 80.

aus den Organen des Erkennens und der Thätigkeit bestehende Seele in allen Individuen verschieden ist. Es ist ja richtig, dass diese feinstoffliche Seele, welche aus der Urmaterie hervorgeht, das Subject des Leidens und der Erlösung ist. Denn die geistige Seele schliesst als absolut einfache Substanz jeden Uebergang von dem einen Zustand in den anderen aus. Aber wenngleich es nicht die geistige Seele ist, die innerlich gebunden und erlöst werden kann, so würde es doch der Einheit der geistigen Substanz widerstreiten, dass die eine Wesenheit hier, von der feinstofflichen Seele verhüllt, im Bereiche der Materie weilt, dort, von der empirischen Seele losgelöst, vollständig der Sphäre des Stoffes entzogen ist. Es bliebe auch so wahr, dass die eine untheilbare geistige Substanz in dem einen Aggregat der Erkenntniss- und Thätigkeitskräfte den Kreislauf beginnt, den sie in dem anderen schliesst. Widerstreitende und sich ausschliessende Attribute jedoch können nicht demselben Subject beigelegt werden.

Aber, so fragt die Erlösungslehre, welche an dem einen und absoluten Geiste festhält: Warum können nicht von der einen geistigen Seele widerstreitende Merkmale ausgesagt werden, da doch die wirkliche Trägerin der realen Merkmale nicht die geistige Seele, sondern die stoffliche Seele ist? Diesem Einwurf begegnete die neue Schule mit dem Hinweis, dass die eine geistige Substanz nur dann widerstreitende Prädicate annehmen könnte, wenn dieser Geist äussere, nicht innere Ursache des individuellen Seins wäre. Derselbe eine Geist könnte unter dieser Voraussetzung zu gleicher Zeit in dem einen individuellen Sein das Leben erzeugen, während er ein anderes Sein durch den Tod auflöst. Aber die geistige Substanz kann in diesem Sinne niemals Ursache des individuellen Lebens sein. Der Begriff der wirkenden Ursache ist überhaupt mit dem Wesen des Geistes unvereinbar. Der Geist kann also nur dadurch mit dem Stoffe in Verbindung treten, dass er vermöge seiner Allgegenwart als das wahre Sein und Wesen, unterschieden von dem trügerischen Sein der Persönlichkeit, im Inneren des belebten Organismus wohnt. Als Wesen, als das wahre Sein des Individuums, kann aber die geistige Substanz nicht zu gleicher Zeit erlöst und nicht erlöst sein. So folgert denn der Sâmkhyin, dass der Mehrheit stofflicher Seelen, welche die Ursache des Handelns und Leidens und darum der Bindung sind, auch eine Mehrheit der geistigen Seelen entsprechen muss, welche in

der Entstehung der empirischen Seelen gebunden, in der Vernichtung der empirischen Seelen erlöst werden. Sonst ist der Erlösungsbegriff ein Phantom.

Die geistige Seele als solche, d. h. das innerste Wesen des Geistes, kann weder gebunden, noch erlöst werden. Sie ist unbedingt frei, innerlich mit keiner Beziehung zum Stoff behaftet. Wenn es nun nur eine geistige Substanz gäbe, so wäre diese eine Substanz immer gebunden und immer erlöst, weil es ein und dieselbe Substanz ist, die in dieser stofflichen Seele eingekerkert, in jener stofflichen Seele aus dem Kerker befreit wird. Sobald wir aber eine reale Verschiedenheit der geistigen Seelen annehmen, haben wir auch eine reale, wenngleich äusserliche Bindung und Erlösung, weil es alsdann eine wirkliche Verschiedenheit geistiger Seelen gibt, von denen die einen in dem Aggregat der stofflichen Seelenkräfte eingeschlossen, die anderen aus dem Banne des Stoffes befreit sind. In dieser Weise wird die Vielheit absoluter Seelen begründet. So unzweifelhaft es nun ist, dass die Annahme dieser Vielheit geistiger Seelen, in sich selbst betrachtet, einen grossen Fortschritt gegenüber der älteren Lehre von dem einen absoluten Geist darstellt, ebensowenig kann bestritten werden, dass diese Vielheit zur ursprünglichen Anlage des Systems nicht passt. Das zeigt sich zunächst in der Art, wie die Existenz einer geistigen, vom Stoffe wesenhaft verschiedenen Substanz überhaupt bewiesen wird. Der Beweis wird geführt, als handle es sich um das eine, ewige, unwandelbare Sein, das Brahman heisst. Er geht aus vom Wesen der Erlösung und Seligkeit. Die Natur der Glückseligkeit verlangt ein Sein, das einfach, ewig, absolut ist. Ein solches Sein findet sich aber nicht im Bereiche der stofflichen Welt. Denn alles Sein der stofflichen Welt ist wandelbar. Es besitzt die mannigfachsten Eigenschaften, durch die es stets im Flusse der Gegensätze gehalten wird [1]). Gäbe es nun ausser der sinnenfälligen Erscheinung kein anderes Sein, so wäre diese Welt, die vor uns steht, wäre das Leben, das sich in uns und um uns regt, nutzlos. Denn welchem Zwecke sollte die Fülle des Lebens dienen, die vor uns ausgebreitet ist, wenn die wundervolle Gesetzmässigkeit nicht ein geistiges Sein, das den Endzweck des Weltganzen bildet, voraussetzte. So wird denn

[1]) Sâṃkhya Sûtras I 139, 140.

aus dem Vorhandensein eines Urstoffes das geistige Sein abgeleitet. Die Existenz des Urstoffes aber wird bewiesen aus den Wirkungen, die sich in dem Wandel der Erscheinungen zeigen. Der Geist, so heisst es, kann nicht nach Art des stofflichen Urgrundes der Dinge bewiesen werden. Dass es jedoch geistige Substanzen gibt, folgt aus der Natur des Urstoffes. Denn der Urstoff stellt kein einfaches, sondern ein zusammengesetztes Sein dar. Er besteht aus den drei Grundkräften des Lichtes, der Trübung, der Finsterniss. Was aber zusammengesetzt ist, setzt ein anderes Sein voraus, für welches die Zusammensetzung besteht. Das ist die Seele. Die Seele jedoch muss einfach sein; denn sonst kämen wir zu einem regressus in infinitum. Dieser Beweisgang, der sich auf den Gedanken stützt, dass das Zusammengesetzte wegen des Einfachen, das Wandelbare wegen des Unwandelbaren besteht, ist der Grundpfeiler des klassischen Sâṃkhya. Die ganze Lehre von der Natur des absoluten Geistes beruht darauf. Es gibt vor Allem, so wird gefolgert, ein Sein, das schlechthin einfach ist. Der Geist lässt keine Mischung zu, wie die Materie sie besitzt; er schliesst jede Qualität aus, die kommt und geht. Nichts haftet an dem Geiste. Daher wird die Seele das klare, reine, leuchtende Sein (çuddha) genannt, hell wie Crystall.

Aber dieser Satz von der Nothwendigkeit eines geistigen Seins wird bewiesen, als handle es sich um das eine unwandelbare Brahman. Das zeigt sich noch deutlicher in der Forderung, dass diese einfache Substanz ewig und unwandelbar sein muss. Die Unwandelbarkeit und Ewigkeit wird der Seele im engsten Zusammenhang mit dem Attribut der Einfachheit beigelegt. Auf die Frage: Was ist die Seele? antwortet der Sâṃkhyin: »Die Seele ist Licht.« Ihr Wesen besteht in der Klarheit der Erkenntniss. Reine Erkenntniss ist sie als einfache Substanz. Die Einfachheit der Substanz schliesst aus, dass die Erkenntniss als Qualität der Seele anhafte. Daher muss gesagt werden, die Seele ist Erkenntniss, nicht: sie besitzt Erkenntniss. Immer wieder kommt das Sâṃkhyin darauf zurück, dass die Seele absolut einfach ist und in dem Ausschluss jeder Qualität den Gegensatz zur Materie darstellt. »Wäre die Seele mit Eigenschaften behaftet, so wäre sie wandelbar.« [1]) Die Wandelbarkeit kommt einzig und allein dem Stoffe

[1]) Sâṃkhya Sûtras I 145.

zu. Alles, was mit der Materie zusammenhängt, ist »verursacht«, »beweglich«, »differenzirt«, »abhängig«. Die Natur des Geistes schliesst ein jedes dieser dem Stoffe eigenthümlichen Attribute aus [1]). Der Geist hat ebensowenig eine innere Beziehung zur Zeit wie zum Raum. Interessant ist die Art, wie die Natur der geistigen Substanz als »ewig« und »allgegenwärtig« hingestellt wird. Ewig ist die geistige Seele, weil sie nicht mit diesem oder jenem Moment der Zeit, sondern mit jeder Zeit verbunden ist. Die »Ewigkeit« wird definirt als das »Zusammensein mit jeder Zeit«. Und dementsprechend lautet die Definition des »allgegenwärtigen« Seins »Verbindung mit jedem Ort des Raumes«. Ewigkeit und Allgegenwart sind essentielle Merkmale der Seele. Es werden dabei die Begriffe »wesentlich« und »zufällig« einer Prüfung unterzogen. Wesentlich wird dasjenige genannt, was einem Ding kraft seiner »eigenen Natur« (svabhâva) zukommt, unwesentlich das, was hinzutritt (âgantuka). Âgantuka bezeichnet wörtlich »das Hinzukommende« (â + gam), entspricht also ganz dem Begriff des Accidenz gegenüber dem Begriff der Substanz. Das, was zur Essenz eines Dinges gehört, kann niemals fehlen; es kann weder kommen, noch gehen, wie das Accidenz. Denn die Essenzen, so lautet ein anderer Satz, sind ewig und unzerstörbar. Eine Vernichtung des Wesens gibt es nicht.

Diese Sätze von der Natur des Essentiellen und der Unzerstörbarkeit des Wesens der Dinge sind von ganz besonderer Bedeutung für die Entwickelung des Seelenbegriffes. Denn auf sie stützt sich die Speculation, wenn sie dem Geiste Ewigkeit und Unwandelbarkeit beilegt. Ewig ist der Geist, weil er mit jedem erdenkbaren Zeitpunkt zusammen existirt; unwandelbar ist er, weil er jeden Zustand (avasthâ), der durch hinzutretende (âgantuka) Eigenschaften herbeigeführt wird, unbedingt ausschliesst. »Zuständlichkeit« ist das unterscheidende Merkmal des Stoffes. Daher ist mit dem Wesen des Geistes auch jede Art der Thätigkeit unvereinbar. Denn Thätigkeit setzt Zuständlichkeit, Zuständlichkeit setzt Wandelbarkeit voraus. Fälschlich wird dem Geiste die Natur eines handelnden Princips beigelegt. Der Geist kann weder »handelnd«, noch »leidend« gedacht werden. Er ist eben reines Sein, oder, wie ein anderer Satz zusammenfassend sagt,

---

[1]) Sâṃkhya Sûtras I 12—15.

»vermöge seiner Natur ewig einfach, erkennend, frei, ohne Beziehung zu diesem oder jenem Sein«. Wir sehen, wie in allen jenen Vorstellungen nur der alte Grundbegriff des Geistes, den die systematische Erlösungslehre des Sâṃkhya aufgestellt hat, der Begriff des eigenschaftslosen Wesens, entwickelt wird. Die Speculation knüpft an den Begriff von Guṇa, »Eigenschaft«, an, um daraus alle jene Sätze abzuleiten, welche vom Wesen des Geistes jede Art des wandelbaren Seins ausschliessen. Der Gang, den die Untersuchung einschlägt, ist vor Allem lehrreich durch die Consequenz, mit der die verschiedenen Merkmale des geistigen Wesens aus dem Begriff des einen absoluten Geistes abgeleitet werden. Dass hier einfach das in Brahman gezeichnete Idealbild copirt wird, ergibt sich aus der vollkommenen Uebereinstimmung der Merkmale »reines Sein« (sat), »reines Erkennen« (cit), »reine Seligkeit« (ânanda). Diese Merkmale erscheinen zuerst in der Entwickelung des Gottesbegriffes, d. h. als Attribute des im Brahman geborgenen einen göttlichen Seins. Die geistigen Einzelseelen, welche die im Sâṃkhya emporkommende neue Richtung an Stelle der einen geistigen Substanz setzt, sind ebensoviele Brahman-Substanzen, absolutes Sein, wie Brahman, absolutes Denken, wie Brahman, absolute Wonne, wie Brahman. Sie sind aber nicht blos ewig unwandelbar, wie Brahman, sondern auch »allgegenwärtig«, wie das göttliche Sein. Darin verräth sich deutlich die alte ursprüngliche göttliche Natur; denn nur der eine göttliche Geist konnte als »mit jedem Orte im Raume verbunden« betrachtet werden. Dem Begriffe der geistigen Einzelseele widerstreitet das. Denn wenn es der geistigen Substanz auch möglich ist, zu allen Punkten des Raumes vorzudringen, und wenn sie auch an vielen Orten zugleich sein kann, so vermag sie als Einzelseele doch nicht den ganzen unendlichen Raum zu erfüllen. Träfe das zu, dann hätten wir nicht eine, sondern unendlich viele Einzelseelen, welche alle gleichzeitig denselben unendlichen Raum mit ihrer Wesenheit erfüllen würden. Das Attribut »verbunden mit jedem Ort« kann also ursprünglich nur dem einen unendlichen Brahman zugekommen sein. Noch deutlicher zeigt sich die Identität von geistiger Einzelseele und göttlichem Sein in der Thatsache, dass die geistige Substanz, welche als Einzelseele das wahre Wesen des Individuums bildet, »unbegrenzt«, »unendlich« sein soll. Es wird gesagt, dass alles, was begrenzt sei, dem Bereiche des Stoffes an-

gehöre, die geistige Substanz hingegen sei ihrer ganzen Natur nach unendlich. Daraus folgt, dass die Zahl der unendlichen Wesenheiten unbegrenzt ist. Obschon also die Speculation an Stelle des einen Brahman unendlich viele geistige Substanzen setzte, so liess sie doch alle Attribute der im Brahman dargestellten geistigen und göttlichen Substanz unberührt. So viele Einzelseelen, so viele göttliche Wesen. Und das in unbedingter Loslösung von aller Materie, ganz in sich und für sich bestehende absolute Sein und Denken des göttlichen Geistes bleibt nach wie vor das Endziel des Strebens als Inbegriff der Glückseligkeit. Während aber auf der einen Seite der Widerspruch einigermaassen aufgehoben wurde, der dem Begriffe der »Erlösung« anhaftete, wurde auf der anderen Seite ein neuer Zwiespalt in das System hineingetragen. An Stelle des einen absoluten göttlichen Seins, das niemals erlöst wird, weil es immer von den Fangarmen des ewig zeugenden Urstoffes umschlossen wird, haben wir jetzt viele geistige Wesen, die zwar erlöst werden, aber in ihnen auch ebenso viele göttliche Wesen, deren Sein unendlich, deren Leben absolutes Denken ist. Es war der Speculation ganz unmöglich geworden, noch dem Widerspruch zu entrinnen, welchen Ausweg sie auch suchen mochte. Denn alle Begriffe waren im engsten Zusammenhang mit der Lehre von der weltbildenden Urmaterie und ihrer Eigenschaften entwickelt worden. Das ganze System war zugeschnitten auf die Lehre, dass der Urstoff unausgesetzt aus eigener Kraft sich in der Gestalt der Weltseele ausbreitet und durch die Spaltung des »Ur-Ich« in »Einzel-Ich« den absoluten Geist mit der täuschenden Hülle eines persönlichen Seins umgibt. Die innerste Wurzel des Systems war die Lehre, dass Brahman als absolutes Sein und Denken des göttlichen Geistes das erlösende Endziel ist. Da hätte der ganze Aufbau des Systems in Stücke zerschlagen und alles von Grund aus wiederum begonnen werden müssen, wenn man mit grösserem Erfolg die Lehre von Gott und Welt, von Geist und Materie hätte entwickeln wollen. Nachdem aber einmal die Begriffe von Geist und Gott in eine Vorstellung zusammengeflossen waren, sodass alles, was nicht mit Gott identisch ist, dem Bereiche des Stoffes zugezählt werden musste, war das Schicksal der Speculation entschieden. Und so sehen wir denn, wie die ganze Lehre vom Urstoff und von der empirischen Seele vollständig unberührt blieb von dem Wechsel, der an höchster Stelle zu

Gunsten der Vielheit geistiger Seelen eingetreten war. Es begegnet uns die gleiche Vorstellung der Prakṛiti. Sie erzeugt zuerst die Vernunft; aus der Vernunft geht der Ahaṃkâra, aus dem Ahaṃkâra gehen die Elemente und Lebenskräfte hervor. Die Eigenschaften, welche dem Urstoff beigelegt, die Functionen, welche den einzelnen Organen zugewiesen, die Beziehungen, welche zwischen den feinstofflichen und grobstofflichen Elementen einerseits und den Sinnesorganen andererseits gefunden werden, sind die gleichen. In dem systematischen Aufbau ist keine Aenderung wahrnehmbar. Wohl aber zeichnet sich die Art, in der die einzelnen Principien erörtert und begründet werden, durch eine viel grössere Schärfe aus. Der Fortschritt des philosophischen Denkens tritt in der Behandlung einiger Begriffe und Lehrsätze charakteristisch hervor. In einer Frage jedoch zeigt das jüngere Sâṃkhya einen entschiedenen Gegensatz zum alten System der Prakṛiti, in der Frage nach dem Vorhandensein eines Demiurg in der Gestalt des Îçvara oder »höchsten Herrn«. Wir sahen, wie Sâṃkhya und Yoga sich dadurch unterscheiden, dass Sâṃkhya mittelst der Schlussfolgerung alle Erscheinungen des Lebens auf den Urstoff zurückführt, um in der aus dem Urstoff hervorgehenden individuellen Seele die Quelle aller Leiden nachzuweisen, dass aber Yoga durch vollständiges Aufgehen der Sinne in Îçvara, als der göttlich und persönlich gedachten Schöpferkraft des Urstoffes, die Erlösung aus den Leiden, zu der Sâṃkhya speculativ den Weg gewiesen, praktisch verwirklicht. Dadurch nun, dass Sâṃkhya an Stelle des einen göttlichen Seins viele geistige Wesen, welche mit ganz den gleichen göttlichen Attributen ausgestattet sind, setzte, wurden Sâṃkhya und Yoga als theoretisches und praktisches Wissen auseinandergerissen. Ein Îçvara war als weltbildender Schöpfer unvereinbar mit der Lehre von der unendlichen Zahl geistiger Substanzen. Sich durch Versenkung in die eine Weltseele zur absoluten Seele den Weg zu erschliessen, hatte nur dann einen vernünftigen Sinn, wenn in der einen Weltseele das eine absolute göttliche Sein und Wesen aller Dinge verborgen gedacht wurde. In dem Augenblicke aber, wo an Stelle des einen göttlichen Seins viele geistige Substanzen traten, die den einzelnen empirischen Seelen entsprachen, war der zum Îçvara verkörperten einen Weltseele der Boden entzogen. Der Îçvara als Demiurg schwebte in der Luft. Und so kam Sâṃkhya dazu, das Vorhandensein eines

Weltbildners zu leugnen. Wenngleich das ältere Sâṃkhya »ohne Îçvara« (anîçvara) hiess, weil es nicht durch praktisches Aufgehen in Îçvara, sondern durch methodische Schlussfolgerung zum erlösenden Wissen führte, so leugnete es nicht blos nicht das Vorhandensein eines Îçvara, sondern behauptete und bewies die Existenz eines solchen in dem Begriff der weltbildenden und regierenden Vernunft.

Diese Weltseele ist jetzt als Hülle des Geistes ein ganz sinnloses Gebilde, nachdem die Einheit durch eine Vielheit göttlicher Geister ersetzt ist. Und so war es vom Standpunkt des jüngeren Sâṃkhya nur folgerichtig gedacht, wenn es die Vorstellung eines weltbildenden und welterhaltenden Demiurg in der Gestalt des Îçvara vollständig ausschloss. Das jüngere Sâṃkhya leugnet das Vorhandensein eines Îçvara als Mittelglied zwischen Urstoff und empirischer Einzelseele. Damit gewinnt von jetzt an anîçvara allerdings die Bedeutung eines Systems, das die Existenz eines Îçvara, eines höchsten Herrn im Sinne einer persönlich gedachten, weltschaffenden Kraft, bestreitet. Und in dieser Ablehnung des Îçvara zeigt sich der durchgreifende Zwiespalt, der älteres und jüngeres Sâṃkhya trennt. Aber darum bedeutet anîçvara noch lange nicht ein »atheistisches« System. Denn der absolute Geist, welchen das jüngere Sâṃkhya in seinen absoluten Seelen schildert, ist seinem innersten Wesen nach ein göttliches Sein, in allen wesenhaften Attributen identisch mit der einen göttlichen Natur des Brahman, sodass in der realen Vielheit der absoluten geistigen Seelen sich nur das eine Brahman vervielfältigt. Daher wird auch ausdrücklich bei Behandlung der Frage, ob ein Îçvara existire, unterschieden zwischen dem göttlichen Sein der absoluten Seele und dem persönlichen Weltbildner. »Wenn ihr unter Îçvara das absolute Sein des Âtman versteht, so geben wir die Existenz eines höchsten Herrn zu.« [1]) Wenn aber darunter »ein allwissender (sarvajña) und allmächtiger (sarvakartâ) Demiurg« verstanden werden soll, so muss das Vorhandensein eines Îçvara bestritten werden. An zwei Stellen wird diese Verneinung eingehend begründet. Es lasse sich, so wird ausgeführt, kein Beweis dafür bringen [2]). Die Gegner behaupten: »Erde, Wasser, Feuer, Luft sind Producte. Producte aber verlangen

[1]) Sâṃkhya Sûtras II 54.

[2]) Sâṃkhya Sûtras III 21; IV 46.

einen Bildner. Also gibt es einen Weltbildner.« Darauf erwidert der Sâṃkhyin: Entweder wird dieser Weltbildner körperlich oder geistig gedacht. Ist er ein geistiges Wesen, so fällt seine Wesenheit mit dem Sein des absoluten Geistes zusammen. Dem Wesen des absoluten Geistes aber widerstreitet jede Form der Thätigkeit. Denn jede Thätigkeit schliesst einen Wechsel, einen Uebergang vom Nichtsein zum Sein, ein; ein solcher Uebergang jedoch ist mit der Natur des absoluten Geistes ganz unvereinbar. Thätigkeit, mag sie wie auch immer geartet sein, ist ein Attribut des Stoffes. Stellt man sich aber den Weltbildner als ein körperliches Sein vor, so ist ein solcher Schöpfer ganz und gar überflüssig. Denn alles, was im Bereiche des sinnenfälligen Seins geschieht, geht von der weltwirkenden Kraft aus, die dem Urstoff innewohnt. Der Urstoff vermag mittelst der drei Grundkräfte alle jene Wirkungen hervorzubringen, für welche »ein allwissender und allmächtiger Schöpfer« gefordert wird. Gegen diesen Satz kann vom Standpunkt des Sâṃkhyin nichts eingewendet werden. Denn der dort ausgesprochene Gedanke bildet ein grundlegendes Axiom der Lehre vom absoluten Gegensatz des Urgeistes und Urstoffes. Früher oder später musste die Entwickelung mit Nothwendigkeit dahin führen, die Gestalt der »Weltseele« als ein ganz überflüssiges Ornament des Systems in die philosophische Rumpelkammer zu werfen, um alle weltbildende Thätigkeit ohne Dazwischenkunft des vermittelnden Îçvara aus dem Urstoff, als aus der letzten Ursache, und aus der urstofflichen Einzelseele, als aus der unmittelbaren Ursache, herzuleiten.

In dieser Leugnung des Îçvara,. als des mit göttlichen Attributen ausgestatteten Weltbildners, lag nun ein entschiedener Bruch mit dem Yoga. Denn Yoga beruht als das praktische Wissen der Erlösung unmittelbar auf Îçvara. Îçvara leugnen hiess daher die Grundlage untergraben, auf der das Gebäude des im Yoga dargestellten erlösenden Wissens stand. Und so bildete sich denn ein ausgesprochener Gegensatz zwischen Sâṃkhya und Yoga aus, ein Riss, der beide Methoden in zwei sich ausschliessende Systeme schied. Während das ältere Sâṃkhya und Yoga Theorie und Praxis e i n e s Systems der Erlösung darstellten, kann jetzt von e i n e m System nicht mehr die Rede sein, wenn Sâṃkhya als Theorie das verneint, was dem Yoga als Praxis zum eigentlichen Fundamente dient. Daher kann

auch nicht mehr von *diesem* Sâṃkhya gelten, was uns die epischen Urkunden des Sâṃkhya so häufig wiederholen, dass es mit Yoga zusammen eine einzige Lehre bilde und dass derjenige weise sei, der Sâṃkhya und Yoga für *ein* System ansehe (ekam sâṃkhyam ca yogam ca). Das passte vortrefflich, so lange Sâṃkhya mit der Vorstellung der *einen* absoluten Seele den Begriff der Weltseele verband, die sich in die empirischen Einzelseelen spaltet. Auf dieser Grundlage fügen sich Sâṃkhya und Yoga in schönster Harmonie zu *einem* System zusammen. Jetzt aber verficht Sâṃkhya die Theorie einer Vielheit absoluter Seelen, während Yoga nach wie vor die Praxis der Erlösung auf die Lehre von einem göttlichen Urgeist und einer Weltseele gründet. So stimmen Theorie und Praxis des erlösenden Wissens nicht mehr überein. Was nun unser besonderes Interesse hier fesselt, ist die Thatsache, dass Sâṃkhya gerade dadurch, dass es die *Theorie* der Erlösung innerlich besser begründen will, die Grundlage, in der die *Praxis* der Erlösung wurzelt, erschüttert.

Mit Hülfe der Vielheit wollte Sâṃkhya aus einer Erlösung, die nur Schein war, eine *wirkliche* Erlösung machen, indem jeder empirischen Seele, die bindet, eine absolute Seele, die gebunden wird, entsprechen sollte. Wenn wir von diesem Gesichtspunkt aus das ältere Sâṃkhya mit dem jüngeren vergleichen, so erscheint letzteres in dem Pluralismus seiner absoluten Seele in einem ganz neuen Lichte. Das Sâṃkhya der klassischen Texte hatte der Erlösungslehre eine ganz neue Wendung gegeben. Das Bestreben, aus dem Schein einer Erlösung eine wirkliche Erlösung dadurch zu machen, dass den stofflichen Seelen ebenso viele geistige Seelen gegenübergestellt wurden, hätte einen gewaltigen Umschwung im Bereiche der Speculation herbeiführen und die Forschung zu einer gesunderen Entwickelung bringen können, wenn nicht schon bald die Reaction im Vedânta ausgebrochen wäre und die Speculation in den widersinnigsten Monismus zurückgetrieben hätte. Diese Reaction konnte nicht ausbleiben. Die *Praxis* der Erlösung erwies sich in dem Begriff des *einen* absoluten Geistes und der Weltseele mächtiger als die *Theorie* der Erlösung, mochte diese Theorie auch noch so viel Berechtigung in sich tragen.

Während Sâṃkhya in der neuen speculativen Umbildung sich selbst überlassen blieb, wurde die im Yoga dargestellte erlösende Erkenntniss des einen absoluten Geistes zum Ausgangspunkt einer philo-

sophischen Bewegung, die auf die alte Lehre von der Einzigkeit des wahren Seins und Wesens zurückging, um in ihr das Ideal des erlösenden Wissens neu zu begründen. Indem alles Bemühen darauf gerichtet wurde, den Begriff des einen und absoluten Geistes in seiner ursprünglichen Gestalt zu erhalten, wurde die Rückkehr zum Idealismus des Einheitsgedankens, wie er sich im Zeitalter der Opfermystik entwickelt hatte, zum Schlagwort.

## II. Die Erlösung im Monismus des jüngeren Vedânta.

In der Erlösungsphilosophie des jüngeren Sâṃkhya-Systems haben wir die eigentliche Erbin des alten Idealismus zu suchen. Aber die Umgestaltung, welche der Einheitsgedanke in dem Pluralismus der absoluten Seelen erfuhr, fand nicht innerhalb des gesammten Sâṃkhya Anklang.

Innerhalb der Philosophie, welche ihren Mittelpunkt in der auf methodischer Grundlage ruhenden Erlösungslehre von Prakṛiti und Purusha hatte, trat durch die Weiterbildung zum Pluralismus eine Spaltung ein. Während die Partei des Fortschrittes in der Lehre, dass jeder stofflichen Einzelseele eine geistige Einzelseele entspreche, eine wirkliche Erlösungslehre glaubte geschaffen zu haben, sah die am Alten festhaltende Richtung in diesem Fortschritt nur einen Abfall von der Höhe des alten Einheitsgedankens und trennte sich von den Neuerern, um auf den Boden der Lehre vom Einen und Absoluten, wie sie in den Denkmälern der Opfermystik erschien, eine selbstständige Schule zu begründen. Gegenüber der philosophischen Richtung, welche den Schwerpunkt der Speculation in dem Begrift der Erlösung fand, betonte sie die Einheit des absoluten Geistes, nicht als sollte ihre Lehre keine Erlösungsphilosophie sein. Im Gegentheil der leitende Gedanke, der im Vedânta entwickelten Ideen ist nicht weniger als im Sâṃkhya die Vorstellung des aus dem Kreislauf des Lebens erlösenden Wissens. Volle Uebereinstimmung waltet zwischen beiden Richtungen in dem Gedanken, dass alle Wissenschaft dazu anleiten soll, uns von dem Wahnbilde des sinnenfälligen Lebens zu befreien. Beide erblicken den Urquell alles Leidens in jener Triebkraft, die als »Ich« unausgesetzt den Menschen in den Strudel des Lebens und seiner widerstreitenden Gegensätze reisst. Beide sehen das »Heil« einzig in jener Erkenntniss, durch die wir unser

wahres Wesen in einer absoluten geistigen Seele erfassen, welche von einer stofflichen Seele verdeckt wird. Beide suchen zu der unterscheidenden Erkenntniss durch die methodische Zergliederung der stofflichen Seele zu führen. Und die Principien und Elemente, in welche hier wie dort der grobstoffliche Körper und die feinstoffliche Seele zerlegt wird, sind die gleichen, so dass in dem methodischen Aufbau nur ein System der Erlösungslehre vor uns zu stehen scheint. Und doch, obschon sich die Speculation beider Schulen demselben Ziele der Erlösung zuwendet und in derselben Bahn bewegt, so gibt sich in der Art, wie der Erlösungsgedanke und die Wesensgleichheit mit dem absoluten Geiste behandelt wird, ein bedeutsamer Unterschied zu erkennen. Während im Sâṃkhya die Erlösungsidee nach wie vor die innerste Wurzel des Systems bildet, wird im Vedânta [1]) das Hauptgewicht auf den Begriff des Einen und Absoluten gelegt. Indem Sâṃkhya die Lehre von dem Urstoff und der aus dem Urstoff hervorgehenden Seele entwickelt, sucht es zu zeigen, wie durch Aufhebung dieser Seele die absolute Seele dem Getriebe des Stoffes entzogen und in der unbedingten Isolirtheit (kaivalyam) von dem Wahne, der sie bis jetzt umgab, erlöst wird. Vedânta legt uns dieselbe Analyse der stofflichen Seele vor, um den Beweis zu erbringen, dass es nur einen einzigen absoluten Geist gibt, der in dem reinen Sein und Denken die höchste Glückseligkeit darstellt. Alles Interesse concentrirt sich um die Einheit und Einzigkeit des absoluten Seins. Darin zeigt sich zunächst die Herkunft des Vedânta aus dem im Sâṃkhya zum System entwickelten Idealismus des Einheitsgedankens. Die vollständige Uebereinstimmung zwischen beiden Richtungen in dem Aufbau der Principien kann nur in gemeinsamem Boden wurzeln; dieser gemeinsame Boden ist eben jene Lehre von den Elementen und Principien, welche das Wesen des Sâṃkhya als System ausmacht. Dass Vedânta aber die Einheit und Einzigkeit des absoluten Geistes in den Vordergrund stellt, beruht auf dem Gegensatz zur Lehre von der Vielheit absoluter Seelen, zu der sich das Sâṃkhya in einer kühn emporstrebenden Richtung weitergebildet hatte.

---

[1]) Für die Einzelheiten des Systems sei hingewiesen auf P. Deussen, System des Vedânta, Leipzig 1883.

Îçvara war als vermittelndes Glied zwischen der Vielheit stofflicher Seelen und der Einzigkeit der absoluten Seele überflüssig geworden. Hier nun setzte die Reaction ein, um die ursprüngliche Einzigkeit des Urgeistes wieder herzustellen. Sie kehrte zu Îçvara als dem Inbegriff aller jener weltzeugenden Kräfte die in uns die Täuschung der Vielheit hervorbringen, zurück. Indem Vedânta auf diese Vorstellung zurückgriff, wollte es zeigen, wie nur in einem Wissen, das nichts anderes zulässt, als die Weltseele auf der einen Seite, den Urgeist auf der anderen Seite, der Schlüssel zum Problem der Erlösung gefunden wird. Die Frage nach dem Ursprung der Täuschung wird in der Vorstellung vom Îçvara beantwortet, die Frage nach dem, was als wahres Wesen übrig bleibt, im Begriff des höheren Brahman. Niederes Brahman und höheres Brahman aber unterscheiden sich wie stoffliche und geistige, wie empirische und absolute Seele. Und der Unterschied gibt sich in dem Gegensatz von »Qualitätbehaftet« (saguṇa) und »Qualitätlos« (nirguṇa) zu erkennen. Das wahre Wesen des Menschen besteht in dem absolut eigenschaftslosen Wesen des göttlichen Geistes, das Scheinsein wurzelt in dem attributhaften Wesen der stofflichen Seele. Als wahres Sein existirt nur jene reine Geistigkeit. Ursache der individuellen Empfindung ist eine Weltseele, die sich in den Einzelseelen zur Vielheit persönlicher Wesen entfaltet. Das zwischen dem Urgeiste des Yogin und dem höheren Brahman des Vedantin in der Vorstellung eines einzigen absolut seienden, denkenden, seligen Geistes, der unser wahres Wesen bildet, volle Uebereinstimmung waltet, kann nicht bestritten werden. Auch darüber ist jeder Zweifel ausgeschlossen, dass das niedere Brahman, das als Îçvara »Schöpfer« verehrt wird, identisch ist mit dem Îçvara, in dem die Betrachtung des Yogin aufgeht. Wie aber entsteht der Îçvara, dessen sich Vedânta bedient, um die Welt zu entwickeln? Hier scheint zwischen Yoga und Vedânta ein so tiefgreifender Unterschied zu walten, dass Vedânta nicht aus dem Yoga, sondern im Gegensatz zum Yoga entstanden sein muss. Im Yoga ist Îçvara als »Schöpfer« die Verkörperung aller dem Urstoff eigenen weltschaffenden Kräfte. Îçvara geht als Weltseele aus dem Urstoff hervor. Nur so ist es möglich, dass er materielle und wirkende Ursache der Welt zugleich sein kann. Nun leugnet der Vedântin die Existenz eines solchen Urstoffes, der neben dem Urgeist als reales

Princip einer realen Welt existirt. Es gibt nur ein einziges Sein, dessen Wesen in der absoluten Reinheit der geistigen Wesenheit besteht. Alles Andere ist Täuschung (mâyâ). Wie kann also Îçvara entstehen als »Schöpfer« der Welt? Einen Urstoff gibt es nicht. Und ebensowenig kann Îçvara aus dem absoluten Wesen des höheren Brahman hervorgehen. Denn als schlechthin vollkommenes Sein schliesst es jeden Wechsel, jede Thätigkeit unbedingt aus. Woher also stammt der Îçvara der Vedântin? Hier berühren wir den Grundcharakter der vom Vedânta entwickelten Erlösungslehre. Der im älteren Sâṃkhya ausgebildete Idealismus der Erlösungsphilosophie gipfelte in dem Satze, dass Erlösung aus den Banden des Lebens und Leidens nur eintritt, wenn dass göttliche Sein in seiner absoluten, jedes andere Sein ausschliessenden Einzigkeit erkannt wird. Der Idealismus des jüngeren Sâṃkhya hatte dem Satze von der Einzigkeit eine Wendung gegeben, welche die Einheit als Grundlage des erlösenden Wissens gänzlich aufhob. Als nun die Reaction ins Leben trat, welche die dem Yoga zugrundeliegende Einheit und Einzigkeit des göttlichen Seins retten wollte, fasste sie diesen speculativen Grundgedanken der Erlösungspraxis so, dass sie alles, was nicht wesensgleich mit dem einen, absoluten Sein ist, für Täuschung erklärte. Sie ging über die Einheitslehre des älteren Idealismus so weit hinaus, dass sie der aus dem Urstoff hervorgehenden empirischen Weltseele und Einzelseele auch jene unvollkommene Wirklichkeit abstritt, welche das Sâṃkhya der Erscheinungswelt zuerkannte. Obschon der Idealismus nur ein einziges schlechthin vollkommenes Sein im Begriff des göttlichen Geistes zuliess, so galt ihm doch auch das aus der Urmaterie hervorgehende Sein der Erscheinungswelt als ein wahres und wirkliches Sein. Und die Urmaterie war ebenso ewig wie der Urgeist. Das Wesen der individuellen Seele stellte ein Scheinsein dar, nicht weil es überhaupt nicht existirte, sondern weil es die Vorstellung weckte, jenes sinnenfällige Sein und Leben, in dem wir uns als ein persönliches Wesen empfinden, sei identisch mit unserem innersten Sein und Wesen. Die individuelle Seele ruft eine Wahnvorstellung hervor. Aber dieser Irrthum ist das Ergebniss eines realen psychischen Processes, der innerhalb eines aus den stofflichen Organen bestehenden Aggregates der Seelenkräfte verläuft. Und die Erlösung wird gerade deshalb

nothwendig, weil es eine reale Urmaterie gibt, die unausgesetzt den Schleier der realen Vielheit über den einen Urgeist ausbreitet. Ohne die Urmaterie gäbe es keine Bindung, wäre keine Erlösung nothwendig. So beruht also die Erlösungslehre auf dem Dualismus der zwei realen Urprincipien, die in ewigem Kampf liegen. Diesen Dualismus hob nun Vedânta auf, indem es nur einziges Sein, das eine Sein des absoluten Geistes gelten liess, während es das täuschende Sein der stofflichen Seele schlechthin für Täuschung und Wahn erklärte. Jene Vorstellung des persönlichen Seins, welche der ältere Idealismus für das reale Product eines realen Princips ansah, ist dem Vedântin ein »Traum«, eine »Luftspiegelung«. Es wohnt ihr auch nicht die leiseste Wirklichkeit eines realen stofflichen Seins inne. Damit war allerdings die Einzigkeit des göttlichen Seins als Grundlage der Erlösung im vollkommensten Sinne wieder hergestellt. Aber das Ideal der Erlösung, das die eine Hand wiederum aufbaute, wurde von der anderen Hand in demselben Augenblick zertrümmert. Denn wenn individuelles Sein und Leben nicht etwa ein täuschendes Sein, sondern eine Täuschung selbst ist, der nicht ein Schatten von Realität zukommt, dann ist die ganze Erlösungslehre eine Phantasmagorie. Es gibt ja kein Sein, das den Geist bindet. Also gibt es auch kein Sein, das vernichtet werden muss, damit der eine göttliche Geist immer in absoluter Einzigkeit fortbestehe. Während der Idealismus der Erlösungslehre wiederum in dem Sein eines einzigen Geistes gipfelt, wird die Wurzel, aus der der Stamm emporwächst und sich zur Krone wölbt, abgeschnitten. Denn die Wurzel des Idealismus ist die Lehre von dem Urstoff. Ohne Urstoff gibt es keine Weltseele, ohne Weltseele gibt es keine individuelle Seele, ohne individuelle Seele gibt es keine Erlösung von der individuellen Seele.

Von ganz besonderem Interesse ist es nun, zu sehen, wie Vedânta ohne reale Urmaterie den Versuch unternimmt, eine Bindung und Befreiung des absoluten Geistes zu construiren. Die Welt der Täuschung, in der wir leben, das Luftbild der mannigfaltigen Erscheinungen, das uns umgaukelt wird auf eine Urkraft zurückgeführt, welche die gesammte Welt schafft und ordnet. Diese Urkraft (çakti) ruht als Samenkraft im göttlichen Sein des Brahman unentfaltet. Dadurch nun, dass die Samenkraft sich entfaltet, wird das reine, in un-

getrübter Klarheit des Seins leuchtende Brahman mit Kräften umhüllt, in denen es als niederes Brahman erscheint. Das niedere Brahman ist die Weltseele, materielle und wirkende Ursache der Welt zugleich. Aus sich heraus entwickelt sich die Weltseele zur Vielheit der individuellen Seelen. In den Vorstellungen des persönlichen Seins, welche die individuelle Seele erzeugt, breitet die Weltseele als Îçvara oder »Schöpfer« den Schleier der Täuschung über das reine Sein des Brahman aus. So wird der göttliche Geist gebunden.

Das klingt leidlich verständlich, wenn wir uns des Schöpfungsbildes erinnern, das Sâṃkhya vom Standpunkt der schöpferisch wirkenden Prakṛiti aus entwirft. Aber ist die Vorstellung einer solchen »Urkraft« vereinbar mit dem Grundgedanken des Vedânta, der absoluten Einzigkeit des göttlichen Seins? Es sind nur zwei Annahmen berechtigt. Entweder besteht diese Urkraft, aus der sich die Welt entwickelt, innerhalb des absoluten Seins von Brahman oder ausserhalb desselben. Beides ist vom Standpunkt des Vedantisten undenkbar. Zunächst kann diese Urkraft im Brahman selbst nicht enthalten sein. Das widerstreitet dem Charakter des absoluten Seins. Denn die unbedingte Reinheit und Bestimmungslosigkeit des Seins schliesst nach idealistischer Vorstellung jede Form der Thätigkeit und Bewegung aus. Gäbe es im Brahman eine solche Urkraft, so würde dieselbe sich aus dem absoluten Sein heraus zur Vielheit der Wesen entwickeln. Damit aber hörte Brahman auf, das unbedingte Sein und Denken zu sein, das in regungsloser Ruhe, frei von jeder Berührung mit dem idividuellen Sein beharrt. Vedânta würde den Grundbegriff des Idealismus, die Idee des kausalitätslosen Wesens preisgeben, wenn es die Urkraft in das Brahman hinein verlegte. Ist nun die weltbildende Kraft nicht identisch mit dem absoluten Sein des Brahman, dann besteht sie ausserhalb desselben. Ausserhalb desselben aber kann sie nur dann bestehen, wenn sie ein reales Sein besitzt. Denn nur dann können wir von einem »Bestehen« sprechen, wenn ein Sein vorhanden ist, das besteht. Das aber widerstreitet der Annahme der Vedantisten, dass es nur ein einziges Seiendes gibt. Der Vedantist leugnet jede andere Realität, ausser der Wirklichkeit des einen absoluten Seins und Denkens. Wo soll also die Welt, wo die Täuschung herkommen? Wenn man von Trugbild redet, so ist doch wenigstens ein Subject da, das dieses Trugbild in sich erzeugt.

Gibt es kein reales Object, das täuscht, so muss doch wenigstens ein reales Subject vorhanden sein, das sich selbst täuscht und Phantasien vorspiegelt. Ohne Subject der Täuschung, bleibt die Täuschung selbst Täuschung, und das ganze Gerede von Täuschung ist ein sinnloses Spiel mit Worten. Aber, so kann der Vedantist erwidern, die Täuschung haftet an dem Brahman. Das Brahman projicirt aus sich heraus die Täuschung, die als Welt vor uns steht. Nun gut, entweder ist alsdann Brahman selbst das Subject der Täuschung, oder es bringt ein Sein hervor, das Subject der Täuschung wird. Beides ist wieder undenkbar vom Standpunkt des Vedantisten aus. Denn wäre das Brahman selbst Subject des Gaukelspiels, dann hörte Brahman auf das unwandelbare Sein zu sein. Wird aber ausser ihm ein Subject des Trugbildes erzeugt, so ergibt sich sofort eine zweite, zwar unvollkommene, jedoch wahre Realität. So stellt sich der Vedantist mit seiner Lehre von dem einzigen Sein unter Ausschluss des Urstoffes zwischen zwei Stühle. Entweder muss er ein reales Subject neben dem göttlichen Geiste annehmen, das Träger jener Täuschung ist, von der das absolute Sein erlöst werden soll. Oder er muss auf den Begriff der Erlösung verzichten.

Was hat nun das Vedânta gethan, um seinerseits die absolute Einzigkeit des Sein zu begründen, und um andererseits den Schein einer Erlösungslehre zu wahren? Es hielt sich einfach an die alte Lehre von Urstoff, wie sie Sâṃkhya im Begriffe der Welt- und Einzelseele des Îçvara und des Jîva entwickelt hatte. Die ganze Evolutionsreihe, der gesammte Aufbau der Principien, ihre Terminologie wird beibehalten. Nur an die Stelle der Prakṛiti, »Urstoff«, wird Çakti, »Urkraft« gesetzt. Aber ihrem Wesen und ihren Functionen nach sind Prakṛiti und Çakti ein und dasselbe. Es wird nämlich in dieser Çakti oder Urkraft ein doppelter Zustand unterschieden. In dem Urzustand ist die Kraft, das »Unentfaltete« (avyaktam). Das »Unentfaltete« besitzt die Samenkräfte (bîjaçakti), aus deren Entfaltung die Welt hervorgeht. Als Quelle der Einzelerscheinungen ist das «Unentfaltete« Avidyâ, »Falsches Wissen«, und Mâyâ, »Täuschung«. Alles das sind Namen, die der Prakṛiti beigelegt werden. Wir sahen, wie der Urstoff das »Unentfaltete« ist in dem Sinne, dass die in Name und Gestalt sich unterscheidenden Einzelwesen hier noch im Gleichgewicht der urstofflichen Kräfte ununterschieden ruhen. Das »Unent-

faltete« stellt das »falsche Wissen« (avidyâ) dar, und dieses »falsche Wissen« offenbart sich in der Täuschung (mâyâ), welche die individuelle Seele über die absolute Seele ausbreitet. Die individuellen Seelen entstehen aber nicht unmittelbar aus der Çakti. Die Çakti oder »Urkraft« erscheint vielmehr verkörpert im Îçvara als Inbegriff aller Einzelkräfte. Und Îçvara wird dann materielle und wirkende Ursache der Welt dadurch, dass er sich in die Einzelseelen spaltet. Ebenso geht aus dem Urstoff des Yoga der Îçvara als das »grosse Princip« und als die göttlich gedachte Verkörperung aller urstofflichen Kräfte hervor. Es waltet demnach bezüglich des Ursprungs der Welt eine und dieselbe Vorstellung im Vedânta wie im Yoga. Um so befremdender wirkt die Art, wie Vedânta sich unausgesetzt bemüht, zu zeigen, dass diese Welt, die es aus denselben Principien wie Yoga ableitet, nur eine Luftspiegelung, eine Phantasmagorie sei, der keine Realität zukomme. Selten wohl hat eine Schule sich selbst mehr hinters Licht zu führen gesucht, als Vedânta, indem es sich einredet, die Welt sei Nichts, während es doch gerade die realen stofflichen Principien des Sâṃkhya sind, mit denen es operirt. Denn die Wurzel der Weltentfaltung ist im Vedânta der Îçvara als Inbegriff der Samenkräfte. Wie will man das erklären? Jene Forscher, die für Vedânta die unbedingte Priorität in Anspruch nehmen, mögen uns doch einmal erklären, in wessen Kopf denn das Wahnbild der Welt sitzt, dem sie jede Realität absprechen, im Kopfe des Brahman oder im Kopfe des Îçvara? Wenn das eine absolute Sein des Geistes in sich selbst den Wahn der Weltentfaltung erzeugt, dann hört es auf, das zu sein, wodurch es als göttlicher Geist in der unwandelbaren Reinheit des Denkens besteht. Haben wir aber den Sitz der Wahnvorstellung in Îçvara zu suchen, so fallen wir wiederum auf die alte Frage zurück: Besitzt der Îçvara, den die Vedântin annehmen, reale Wirklichkeit oder nicht? Besitzt er keine Wirklichkeit, dann besitzt auch das Wahnbild keine Wirklichkeit. Es ist sinnlos, von einer Wahnvorstellung zu reden, wenn es Niemanden gibt, der die Wahnvorstellung hat? Kommt aber dem Îçvara eine reale Wirklichkeit als dem Subjecte der Wahnvorstellung zu, dann lehrt der Vedântin nichts anderes als der Yogin. Beide betrachten in Îçvara als Demiurg nur die Weltseele, die aus dem unentfalteten Urstoff als materielle und wirkende Ursache der Welt hervorgeht. Die Identität der beiden

Systeme tritt in ein noch helleres Licht, wenn wir auf die Principien achten, die die Seele bilden. Es ist dieselben Principien, aus denen der Yogin das Aggregat der feinstofflichen Kräfte zusammensetzt. Die Seele (jîva) wird als »feinstofflicher Körper« (sûkshmaçarîra) dem »grobstofflichen Körper« (sthûlaçarîra) gegenüber gestellt. Feinstofflich heisst die Seele, weil ihr Substrat (âçraya) die »feinstofflichen Elemente« (sûksbmabhûta) sind, grobstofflich heisst der Körper, weil er das Aggregat der fünf groben Elemente (sthûlabhûta) bildet. Die Functionen des Lebens werden auf zwei Klassen von Organen zurückgeführt, auf das innere Organ (antaḥkaraṇa) und auf die äusseren Organe. Die äusseren Organe zerfallen in die beiden Gruppen der fünf Erkenntnissorgane (buddhîndriya) und der fünf Thatorgane (karmendriya). Das innere Organ umfasst die drei Functionen des Centralsinns (manas), des persönlicben Bewusstseins (ahaṃkâra), der Vernunft (buddhi). Obschon im Vedânta, »Centralsinn«, »persönliches Bewusstsein«, »Vernunft« nicht als drei Organe gesondert werden, so werden sie doch als drei Functionen ebenso scharf unterschieden, wie im Yoga. Dem Manas oder Centralsinn fällt die Function des Zweifels und der Ueberlegung zu (saṃçaya, vikalpa), dem Ahaṃkâra die Function des persönlichen Bewusstseins, des »Ich« (ahaṃpratyaya), der Buddhi oder Vernunft die Function der Entscheidung (adhyavasâya). Der systematische Aufbau der Erscheinungswelt stimmt bis in die kleinsten Principien mit der Darstellung überein, welche das Sâṃkhya in der methodischen Aufzählung der Principien entwirft. Es waltet eine Anschauung, eine Terminologie. Daher kann es keinem Zweifel unterliegen, dass Vedânta die ganze Lehre vom Urstoff und den aus dem Urstoff fliessenden Principien seiner Lehre vom Trugbilde der Erscheinungswelt zu Grunde gelegt hat. Wie im Yoga, so soll im Vedânta die Erkenntniss und Verehrung des Îçvara zur Einheit mit dem absoluten Geiste führen. Vedânta kennt kein anderes Endziel als das der alten Erlösungsphilosophie, das Aufgehen im höheren Brahman dadurcb, dass alle Fähigkeiten des Denkens und Empfindens auf das niedere Brahman concentrirt werden. Das Vedânta will nicht lediglich speculativ, wie Sâṃkhya, den Weg zeigen, auf dem der Mensch aus dem trügerischen Schein des individuellen Lebens zur Wirklichkeit seines absoluten Seins und Wesens gelangt. Es will mit Yoga auf dem, vom

Sâṃkhya erschlossenen Weg den Menschen anleiten, so der äusseren und inneren Welt des individuellen und stofflichen Seins abzusterben, dass ihm wiederum das eine Sein als sein wahres Wesen in ungetrübter Klarheit leuchtet. Das geschieht durch Îçvara. Dadurch, dass alle Aufmerksamkeit auf die göttlichen Eigenschaften des Îçvara hingerichtet wird, verblasst nach und nach der Glanz, in dem die äussere Welt sich den Sinnen bietet. Die sinnliche Kraft stirbt ab; die Leidenschaften verstummen. Es tritt jene unbedingte Ruhe ein, in der das absolute Sein losgelöst von allen individuellen Formen erscheint. Das ist die Erlösung im Vedânta. Im Uebrigen aber nahm es jenen ganzen speculativen Vorstellungskreis in sich auf, den die Theorie des Sâṃkhya in der Lehre von Urstoff und der empirischen Seele entwickelt hatte. Der gewaltige Kampf, den Vedânta dem Sâṃkhya ankündet, ist in Wirklichkeit nur eine grosse Spiegelfechterei. Was Vedânta an speculativen Principien besitzt, durch die als System des Idealismus erscheint, hat es ganz dem Sâṃkhya entlehnt und die Entlehnung wird dazu nur sehr dürftig durch das Gewand einer zum Theil veränderten Terminologie verhüllt. Aber der Schule, welche die neue Richtung bekämpfte, kam es zu gute, dass sie als Erbin der Philosophie der Vorzeit auftreten konnte. Der Schritt, den das jüngere Sâṃkhya unternommen, war eine Empörung gegen die geheiligte Autorität der Vorzeit gewesen, ein Bruch mit der gesammten religiös-philosophischen Ueberlieferung, die in dem Einheitsgedanken wurzelte. Der Satz von der Vielheit absoluter Seelen hatte Sâṃkhya und Yoga, Theorie und Praxis der Erlösung selbst auseinandergerissen. So wird es erklärlich, dass Vedânta bald das Uebergewicht über Sâṃkhya errang. Der Widerspruch zwischen beiden Schulen kündete sich in dem Namen an. Als Vedânta, d. h. als Schule, welche an der in den Upanishad entwickelten Lehre vom Einen und Absoluten festhielt, trat sie der Fortschrittspartei entgegen, um desto entschiedener die Einzigkeit des absoluten Geistes zu betonen, je mehr von der anderen Seite der Pluralismus der absoluten Seelen zur Geltung gelangte. Aber diese dem alten System des Idealismus widerstreitende Lehre von der Vielheit der absolut geistigen Wesen blieb Sâṃkhya, insofern sie ganz und gar auf der methodischen Untersuchung der Principien ruhte, in welche der Urstoff sich umwandelte. Der Abfall von dem alten Einheitsgedanken jedoch gab dem

Sâṃkhya den Charakter einer mit der alten religiösen Ueberlieferung im Kampfe liegenden Schule, obschon auch das jüngere Sâṃkhya die »Offenbarung« als Quelle und Norm der Erkenntniss nicht weniger gelten lässt, wie Vedânta. Es ist ein Irrthum, wenn immerfort behauptet wird, Sâṃkhya lehne die heilige Ueberlieferung ab und beschränke sich auf »Schlussfolgerung« (anumâna) und »Sinneserkenntniss« (pratyaksha). Ich habe bereits gezeigt, wie es mit dem systematischen und methodischen Charakter des Sâṃkhya in engstem Zusammenhang steht, dass der aus der Schlussfolgerung geschöpfte Beweis in den Vordergrund tritt. Es lag im Wesen der auf den systematischen Aufbau der Erlösungslehre gerichteten Bestrebungen, dass sie sich desjenigen Erkenntnissmittels bedienten, durch das allein es möglich war, die »Offenbarung« (brahmavidyâ) »methodisch« (ânvîkshikî) zu begründen. Wo es sich daher um logische Entwickelung der mit dem Einheitsgedanken verknüpften Ideen handelt, spricht der Logiker das entscheidende Wort. Das Gleiche sehen wir nun in dem jüngeren Sâṃkhya. Obschon es sich durch die Lehre von der Vielheit der geistigen Substanzen in entschiedenen Widerspruch mit der »Offenbarung« setzte, so blieb ihm doch die »Schrift« erste und vornehmste Quelle der Erkenntniss. Und wenn Vedânta gegen Sâṃkhya den Vorwurf erhebt, es lehne die »Schrift« als Erkenntnissquelle ab, so bleibt ihm die Anklage nicht erspart, dass es gegen besseres Wissen dem Sâṃkhya diese Makel der »Abtrünnigkeit« aufdrückt. Um »rechtgläubig« zu sein, dürfe man, so meinen die Vedântin, sich keines anderen Beweismittels bedienen, als der »Offenbarung«. Und so sehen wir denn, wie die Vedântin es mittelst einer geradezu kindischen Verdrehung und Vergewaltigung des Wortes fertig bringen, dass thatsächlich in dem System ausschliesslich die »Offenbarung« als Erkenntnissnorm dem Namen nach zur Geltung kommt. In Wirklichkeit aber stützt sich der Vedântin ebenso auf den Beweis durch Schlussfolgerung, wie der Sâṃkhyin, sobald er die Sätze des Systems methodisch entwickelt. Denn Niemand betont so entschieden den Kausalitätsbegriff, als der Vedântin. Auf dem Satze über den nothwendigen Zusammenhang von Ursache und Wirkung beruht die ganze Identitätsphilosophie des Sâṃkhya.

Vom Causalitätsbegriff aus sucht der Vedântin die Einwürfe zu beantworten, die gegen die Lehre von der absoluten Einzigkeit des

Systems erhoben werden. Diese Einwürfe bewegen sich vornehmlich um das Problem des Einen und Vielen und um das moralische Problem. Mit der Einzigkeit des Brahman, so sagen die Gegner, widerstreitet die Vielheit der Kräfte. Ist das Brahman Urgrund der Welt, so ist der Weltschöpfer Urheber des Uebels und des Bösen. »Gott kann nicht die Ursache der Welt sein, weil er dann unbarmherzig und ungerecht wäre.« Darauf antwortet der Vedântin mit dem Beweis der inneren Identität von Ursache und Wirkung. Die Ursache besteht in der Wirkung fort. Nur dadurch, dass die Ursache fortbestehe, werde auch die Wirkung wahrgenommen. Die Wirkung sei schon vor ihrem Entstehen in der Ursache vorhanden; sie sei identisch mit der Ursache. Und darum sei Brahman die Welt, und die Welt sei Brahman. Indem sich der Vedântin dem Verhältniss von Ursache und Wirkung zuwendet, stellt er sich ganz auf den Boden jenes Sâṃkhya, das er so entschieden bekämpft, und während er es ablehnt, den Beweis durch Schlussfolgerung als Erkenntnissquelle anzuerkennen, bildet die Beweisführung, in der Brahman und Welt unter dem Gesichtspunkt von Ursache und Wirkung betrachtet werden, eine fortlaufende Kette von Schlussfolgerungen. Soweit Vedânta Anspruch erhebt, ein System der Erlösungslehre zu sein, kann es diesen Anspruch nur auf die dem Sâṃkhya eigene Methode der Beweisführung stützen. Keine Schule macht einen ausgiebigeren Gebrauch von Anumâna. Um so befremdender klingt es, wenn Vedânta immer nur eine aus der »Offenbarung« geschöpfte Lehre sein will, als wäre es das alte vedische Wort, das ihm die Lehre von den psychischen Principien vermittelt, während es in der Kosmologie nicht weniger, als in der Psychologie, nur darlegt, was das Sâṃkhya in der Lehre von der Prakṛiti und ihren dreiundzwanzig Principien für immer festgestellt hatte. Daher auch der anspruchsvolle Name Vedânta, als gebühre ihm allein die Ehre, die Anschauungen der Vorzeit zu vertreten. Sâṃkhya hingegen, das bislang als gleichbedeutend mit der Ânvîkshikî Brahmavidyâ so hoch stand, dass es für eine »Verkörperung« (mûrtiḥ) des »körperlosen Brahman« erklärt wurde, gerieth in Acht und Bann. Wer rechtgläubig sein will, darf sich weder Sâṃkhyin noch Yogin nennen; er muss zum Vedânta schwören. Im Uebrigen aber bleibt Vedânta auf der vom Sâṃkhya geschaffenen Theorie und der vom Yoga verwirklichten Praxis des erlösenden Wissens stehen. So kommt es

denn, dass dem Vedântin die Bhagavadgîtâ für ebenso heilig gilt, als die Upanishads der Opfermystik, obschon die Gîtâ nur der schwärmerisch-dichterische Ausdruck der im Sâṃkhyayoga entwickelten Theorie und Praxis der Erlösungslehre ist. Nicht auf Vedânta, sondern auf Sâṃkhya beruft sich der philosophische Dichter der Gîtâ, und er unterlässt es nicht, diejenigen für »Thoren« zu erklären, die in Sâṃkhya und Yoga zwei verschiedene Systeme erblicken. Hätte wohl zur Zeit, als Vedânta das Sâṃkhya mit den Waffen der »Orthodoxie« bekämpfte, ein Philosoph und Dichter es wagen dürfen, seine Lehre vom einen Brahman Sâṃkhya zu nennen? Als die Bhagavadgîtâ gedichtet wurde, gab es noch keinen Gegensatz von Sâṃkhya und Vedânta im jüngeren Sinne; es gab nur eine methodisch entwickelte Wissenschaft vom einen Brahman. Und weil der spätere Vedântin sich im engsten Einklang mit dem alten Sâṃkhya befindet, darum kann er sich auf das herrlichste Denkmal der älteren Erlösungslehre, auf die Gîtâ, noch zu einer Zeit berufen, wo diese von dichtender Begeisterung erfüllte Urkunde der Speculation sich nicht mehr mit dem Namen Sâṃkhya deckt. Als die Gîtâ gedichtet wurde, bedeutete Sâṃkhya die auf der Einzigkeit des absoluten Geistes gegründete Erlösungslehre. Als aber der Vedântin sich der Gîtâ bediente, war Sâṃkhya bereits die auf der Vielheit gegründete Erlösungslehre geworden. Trotzdem konnte sich Vedânta ohne Scheu, des Widerspruchs geziehen zu werden, auf jene ausgeprägte Urkunde des alten Sâṃkhya berufen, weil die dort entwickelte Philosophie der Erlösung mit allen Fasern im Boden jener Ueberlieferung wurzelt, deren Herold Vedânta sein will. Während das alte Sâṃkhya zu einer Gegnerin der Offenbarung gestempelt wird, kann sich Vedânta mit dem Nimbus der Ehrwürdigkeit umgeben, der an den Denkmälern der Opfermystik haftet, obschon es in seinem Aufbau der Principien so fortschrittlich ist, wie das fortschrittlichste Sâṃkhya nur sein kann. Alle Principien hat es von der Schöpferin des klassischen Idealismus erborgt. Sâṃkhya und Vedânta stellen daher eine Spaltung jenes älteren Sâṃkhya dar, in dem die speculativen Ergebnisse der Opfermystik zum System ausgereift waren. Vedânta geht ebensowenig, als Sâṃkhya, unmittelbar auf den Idealismus der Opfermystik zurück. Zwischen Opfermystik auf der einen und Sâṃkhya und Vedânta auf der anderen Seite liegt die systematische Periode, die sich in der

Lehre vom Gegensatz der Prakṛiti und des einen Purusha verkörpert. In dem Kampfe aber, der innerhalb des älteren Sâṃkhya zwischen den beiden Strömungen ausbrach, blieb Vedânta als Vorkämpfer des Einheitsgedankens Sieger. Sâṃkhya hat in der Fortbildung der Erlösungslehre viel zur Weiterentwickelung der philosophischen Begriffe beigetragen, und darin liegt das anziehende und lehrreiche Moment dieser Schule. Aber ihre Erfolge wurden später überflügelt von denen des Vedânta. Und doch konnten die Widersprüche, die dem erlösenden Ideal des Nirvâṇa anhaften, weder in der Lehre von der Einzigkeit, noch in der Lehre von der Mannigfaltigkeit des geistigen Seins ausgeglichen werden.

Inmitten dieses Wirrwarrs der Systeme und Principien lag es nahe, sich von jeder Lehre, von jedem System loszureissen und sich ausschliesslich an das Erlösungsideal selbst zu halten. Was bedarf es denn überhaupt irgend einer Weltanschauung, um erlöst zu werden? Nirvâṇa genügt mir als Leitstern zur Sittlichkeit und Seligkeit.

Diesen Gedanken griff Gotama Buddha auf, und indem er ihn ausbildete, wurde er der Begründer jener Ethik, die sich von absoluter und empirischer Seele lossagte, um ein nach jeder Seite einwandfreies Ideal der Sittlichkeit darzustellen.

Buddha lehnte alle Erörterungen über Gott und Seele, Jenseits und Unsterblichkeit ab. In dieser Flucht aller Systeme glaubte er den Widersprüchen zu entfliehen, die den Idealismus der Erlösungslehre begleiteten. Seine Erlösungslehre sollte nur Ethik sein. Für ihn gab es ebensowenig ein Problem der Erkenntnisslehre, als ein Problem der Naturlehre. Um ganz in sich selbst zu ruhen, wirft die Ethik eben jene Logik und Physik von sich, der sie das Leben gegeben hatte. Während vorher das Erlösungsideal sich erst seine speculative Grundlage in der Lehre von den Erkenntnissquellen und in der Seelenlehre schaffen musste, um auf diesem Unterbau festgegründet zu sein, verneint es plötzlich alle Systematik, weil sie ein Hinderniss der Erlösung ist. Die Philosophie soll Erlösungslehre und nichts als Erlösungslehre sein. Wenn uns daher in der Darstellung der Lehre immer und immer wieder betont wird[1]), dass das erlösende Wissen dadurch erlösend sein will, dass es sich loslöst von Gott und

[1]) Die wichtigsten Stellen finden sich bereits zusammengestellt in des Verfassers, »Buddha, ein Culturbild des Ostens«, Berlin 1898. S. 98 ff.

Geist, Seele und Jenseits, so folgern wir mit Recht, dass die buddhistische Lehre in der ältesten uns zugänglichen Ueberlieferung dem Idealismus wie dem Materialismus, dem Realismus wie dem Nihilismus in gleicher Weise den Fehdehandschuh hinwarf, um das erlösende Wissen dem Widerstreit der Schulmeinungen zu entreissen. Das Ziel, das Buddha sich gesteckt, hiess: Läuterung des Erlösungsideales. Um die Erlösungspraxis zu retten, zertrümmert er die Erlösungstheorie. Die Theorie der Erlösung ruhte auf der methodischen Erforschung des Urstoffes und der aus ihm fliessenden Principien.

So sehr aber auch der Buddhismus in seinem Bestreben, das erlösende Ideal rein zu erhalten, sich gegen alle Theorie sträubte, so wurde er doch in demselben Augenblick in die Schranken der Theorie zurückgetrieben, wo er die Grundformel des Leidens- und Erlösungsproblems, wie es die vier heiligen Wahrheiten entwickelten, verwirklichen wollte. Denn diese Grundformel verlangt Erkenntniss der letzten Ursache des Leidens. Die Erkenntniss der letzten Ursache des Leidens bedingt Erkenntniss aller dazwischen liegenden Ursachen, Erkenntniss des Kreislaufes des Lebens in dem unverbrüchlichen Zusammenhang von Ursache und Wirkung. Nur wer den Kreislauf von Geburt zu Tod, von Tod zu Geburt in der geschlossenen Kette von Ursachen und Wirkungen durchschaut, ist im Stande, Leben und Leid zu überwinden. So lange er im Zauber der täuschenden Sinnenwelt gefangen bleibt, ist ihm der Urgrund alles Leidens verborgen. Wo aber wird diese Erkenntniss, wie wird sie gewonnen? Nur mittelst der Analyse des causalen Zusammenhanges, der die mannigfachen Erscheinungen des Lebens zu dem einen Sein verbindet, das Träger des »Ich« ist. Diese Analyse führte den Buddhismus mitten in die Theorie der Erlösung zurück. Denn der Idealismus als System der Erlösung ist eben die unterscheidende und zusammenfassende Darstellung der Principien, welche als grobstoffliches und feinstoffliches Aggregat Leib und Seele des lebenden Wesens ausmachen. Auf den Boden des im Sâṃkhya zum System ausgebauten Causalnexus stellt sich der Buddhismus, wenn er in der Grundformel der heiligen Wahrheiten erklärt, die Aufgabe des erlösenden Wissens bestehe darin, durch die Erkenntniss der Entstehung des Kreislaufes das Ende des Kreislaufes der Geburten zu bewirken.

Hier wie dort soll der Causalnexus das menschliche Wesen in seinen constituirenden Theilprincipien erläutern, um die Irrealität dieses Wesens durch Zurückführung auf die Avidyâ darzuthun. Der Buddhismus schliesst sich in der Aufstellung des Causalnexus enge der idealistischen Principienlehre an. Nicht weil »man die kurze Fassung der heiligen Wahrheiten als ergänzungsbedürftig fand«, stellte man neben der allgemeinen Formel von dem Leiden die besondere Formel von den zwölf Principien auf. Der Buddhismus folgte nur der Bahn, welche im Brahma-Idealismus der erlösenden Erkenntniss durch die Zergliederung des individuellen Seins vorgezeichnet war. Es soll gezeigt werden, wie das von der Individuation getragene Sein nur ein Scheinsein ist, und wie wir nur ein Scheinsein zertrümmern, wenn wir uns von allem, was in den Bereich unseres Denkens und Strebens fällt, losreissen. In dem System der vierundzwanzig stofflichen Principien wurde die kosmische Macht des Karman in Ursache (kâraṇa) und Bewegung (kârya) zerlegt. In der buddhistischen Reihe ist es dasselbe Karman, das aus einer zwölfgliederigen Kette besteht.

So steht der Buddhismus in der Grundlehre vom Leben und Leiden ganz auf dem Boden der Erlösungstheorie des Sâṃkhya. In den drei Grundbegriffen, welche den Weg zur Aufhebung der Leiden bezeichnen, wurzelt die Ethik des Buddhismus, ganz im Boden des Idealismus der alten Philosophie. Und nichts spricht deutlicher für die enge und innere Abhängigkeit des Buddhismus als die Thatsache, dass Gotama gerade als Buddha, d. h. als das Urbild aller »Erleuchteten«, nur das Abbild jenes Buddha ist, der das Endziel der idealistischen Erlösungstheorie darstellt, des Weisen, der von dem Erfolg und Misserfolg, von der Wonne und dem Schmerz, der Freundschaft und Feindschaft in gleicher Weise sich losgesagt. Soweit es sich um die physische und ethische Bedeutung des »Ich« handelt, entdecken wir keinen Unterschied zwischen dem buddhistischen und brahmanischen Nirvâṇa. Hier wie dort kann sich der Mensch nur dadurch dem Einfluss des Lebens und Leidens entreissen, dass er sich von dem bethörenden »Ich« lossagt. Als daher dem jungen Gotama in jener denkwürdigen Nacht die Erlösungsformel bekannt wurde und der nach Erlösung suchende Ascet der »Erleuchtete«, Buddha, wurde, da waren ihm schon viele »Buddha« vorausgegangen, Jünger der Erlösungslehre, die erkannten: Was ich als mein »Selbst«

empfinde, ist nicht mein »Selbst«, »Ich« bin nicht »Ich«. Dadurch wurden sie »Erleuchtete«. So steht der neue Buddha ganz im Bannkreis der alten Philosophie, wenn er die Erlösung aus der Erkenntniss der Irrealität seines persönlichen Seins ableitet. An die Spitze der »verkehrten« Lehren stellt Buddha die Ansicht vom persönlichen Sein. »Sechs verkehrte Lehren, o Mönche, gibt es.« — Welche sechs? — »Da betrachtet, ihr Mönche, der unerfahrene, gewöhnliche, der Heiligen unkundige Mensch den Körper: »Der gehört mir, Dies bin ich, Das ist mein Selbst«; er betrachtet das Gefühl: »Das gehört mir, Dies bin ich, Dies ist mein Selbst«; er betrachtet die Wahrnehmung: »Die gehört mir, Dies bin ich, Dies ist mein Selbst«; er betrachtet die Unterscheidungen: »Die gehören mir, Dies bin ich, Dies ist mein Selbst«; und was da gesehen, gehört, gedacht, erkannt, erreicht, erforscht, im Geiste untersucht wird, auch davon hält er: »Das gehört mir, Dies bin ich, Dies ist mein Selbst«; und auch der Satz, welcher da lehrt: »Das ist die Welt, Das ist die Seele, Das werde ich nach meinem Tode werden, unvergänglich, beharrend, ewig, unwandelbar werde ich verbleiben«; auch davon hält er: »Das gehört mir, Dies bin ich, Dies ist mein Selbst«. Von der Täuschung dieses bethörenden »Ich« muss sich der Mensch befreien, um zur Klarheit der Erkenntniss zu gelangen. Buddha zeigt weiter, wie der einsichtige Mönch zur Klarheit der Erkenntniss gelangt in der Analyse des Begriffes »Ich«, welche dazu führt, diese Vorstellung und alle mit ihr verbundenen Vorstellungen zu verwerfen.

»Der erfahrene, heilige Jünger aber, ihr Mönche, betrachtet den Körper: Der gehört mir nicht, Dies bin ich nicht, Dies ist nicht mein Selbst«; er betrachtet das Gefühl: »Das gehört mir nicht, Dies bin ich nicht, Dies ist nicht mein Selbst«; er betrachtet die Wahrnehmung: Die gehört mir nicht, Dies bin ich nicht, Dies ist nicht mein Selbst«; er betrachtet die Unterscheidungen: »Die gehören mir nicht, Dies bin ich nicht, Dies ist nicht mein Selbst; und was da gesehen, gehört, gedacht, erkannt, erreicht, erforscht, im Geiste untersucht wird, auch davon hält er: »Das gehört mir nicht, Dies bin ich nicht, Dies ist nicht mein Selbst;« und auch den Satz, welcher da lehrt: Das ist die Welt, Das ist die Seele, Das werde ich nach meinem Tode werden, u. s. w., auch davon hält er: »Das gehört mir nicht, Dies bin ich nicht, Dies ist nicht mein Selbst«. Indem er also die

Dinge betrachtet, flieht jedes unverständige Zagen und Leben«. Es tritt die absolute Ruhe der in Nirvâṇa eingegangenen Seele ein. »Da wird, o Mönche, einem Menschen nicht mehr zu muthe: verloren hab' ich es, ach, ich besitze es nimmer! O, hätte ich es doch wieder. Ach, nimmermehr werde ich es erlangen! Er ist nicht traurig, nicht gebrochen, er jammert nicht, schlägt sich nicht stöhnend die Brust und geräth nicht in Verzweiflung.«

So ist Gotama der B u d d h a durch die Macht desselben Wissens geworden, das die erlöste Seele in der Klage über die Thorheit und Verblendung des vergangenen Lebens beschreibt.

»Was, so rief sie aus, habe ich, der ich ohne »Ich« bin, mit dem »Mein« zu thun. Ich habe mich losgerissen von der Sinnenwelt, deren Wesen einzig darin besteht, das Wahnbild des »Ich« und in dem Wahnbild des »Ich« das Leiden zu erzeugen. Ich bin zur erlösenden Wahrheit erwacht.« (b u d d h o 's m i.)

Aber es waltet ein bedeutsamer Unterschied. Und dieser Unterschied leitet sich von dem Grundgedanken des Buddhismus her. Buddha erstrebte eine Erlösungs p r a x i s ohne die idealistische Erlösungstheorie. Das Bleibende ist einzig der Contrast mit dem Elend des Daseins. Und das Endziel des buddhistischen Denkprocesses ruht in der Macht, sich von dem empfundenen Schmerz zu befreien. Der Idealist findet sich in Brahman, seinem eigensten Selbst, wieder, nachdem er ungezählte Kreisläufe durcheilt hat. Es erstirbt zwar das Bewusstsein, dass i c h es bin, der handelt, der sieht und hört, der schmeckt und fühlt, es erlischt jener Wahn, aus welchem die unruhig bewegte Flamme des Lebens und Leidens stets neue Nahrung schöpft. Aber indem die Welt des Werdens und Wechsels spurlos mit dem Erlöschen des »Ich« verschwindet, kehrt der unwandelbare Geist, der gleichsam verloren war in dem Strudel der Sinneseindrücke, zu sich selbst zurück. Der Buddhist hingegen hält sich einzig an das Erlöschen des »Ich«. Das Nirvâṇa der Persönlichkeit, die im »Ich« repräsentirt wird, ist ihm das Ende der Leiden. Und etwas Anderes als das Ende der Leiden erstrebt seine Erlösungsformel nicht. Warum also noch eine das Ende der Leiden überdauernde Seele annehmen? Der Buddhismus hat ganz klar erkannt — und das kommt an zahlreichen Stellen zum Ausdruck — dass die Quelle der materialistisch-nihilistischen Strömungen gerade in dem Begriff der empirischen

Seele und ihres Lebens zu suchen war. Darum wurde dieser Begriff eliminirt. Es genügte ihm, zu wissen, dass alles Leben Bewegung, Bewegung aber der Ausgangspunkt der Leiden ist. Ein von allen Schulmeinungen über Gott und Seele geläutertes Ideal der Erlösung sollte die alte Erlösungslehre in ihrer ursprünglichen Reinheit wieder herstellen.

Meine Aufgabe ist es nicht, den Lauf zu verfolgen, den dieser »Läuterungsprocess« nahm. An anderer Stelle [1]) habe ich darzulegen gesucht, wie die Weiterbildung der Lehre ein von Stufe zu Stufe fortschreitender Zersetzungsprocess war, der das ethische System des Buddhismus zu einem System des ethischen Materialismus machte. Hier handelt es sich nur um die Stelle, welche das epische Sâṃkhya im Werdegang der philosophischen Schulen Indiens einnimmt. Diese Stelle ist klar gezeichnet in dem Einfluss, den die Erlösungslehre des Sâṃkhya einerseits auf die klassischen Schulen des Sâṃkhya und Vedânta, andererseits auf den Buddhismus gewann. Die Stärke des älteren Sâṃkhya lag in der Verschmelzung des ethischen und metaphysischen Elements. Das praktische Motiv der im Ideal des »Weisen« verkörperten Ethik gab den Antrieb zu Behandlung aller jene Probleme, welche die Naturlehre und Erlösungslehre umfasst. Dieses ethische Ideal blieb der leitende Gedanke, das Centrum aller nachfolgenden Speculation, mochte sie auch in den einzelnen Lehrsätzen über Urgeist und Urstoff noch so weit auseinandergehen. Und so wird uns die Genesis des epischen Sâṃkhya erst verständlich im Lichte der späteren Entwickelung, die Zeugniss gibt von dem mächtigen Einfluss, den die im Sâṃkhya ausgebaute Theorie und Praxis der Erlösungslehre auf das indische Geistesleben gewann.

Blieb der Einfluss auf das indische Geistesleben beschränkt? Nur zögernd stelle ich diese Frage. Denn sie führt sofort auf den schwankenden Boden von Vermuthungen. Und doch kann ich mich dieser Frage nicht ganz entziehen. Denn es hat sich mir im Laufe eines vergleichenden Studiums der indischen und griechischen Philosophie eine Aehnlichkeit ergeben, an der die künftige Forschung nicht achtungslos mehr wird vorüber gehen können, eine Aehnlichkeit, die vielleicht ihresgleichen in dem intellectuellen Verkehr zwischen dem alten Orient und Occident suchen dürfte.

[1]) Buddha, ein Culturbild des Ostens. S. 180 ff.

Ich möchte daher das Bild des epischen Sâṃkhya nicht abschliessen, ohne auf die überraschende Aehnlichkeit hinzuweisen, in der sich das epische Sâṃkhya mit einer hervorragenden Schule der griechischen Philosophie begegnet. Wenngleich eine derartige Untersuchung nicht in den Bereich der Aufgabe fällt, die ich mir gestellt, so ist die Analogie, die hier zu tage tritt, eine so charakteristische, dass sie ebensosehr dem tieferen Verständniss des epischen Systems, als der Erforschung des Einflusses zu gute kommt, den etwa die indische Philosophie auf das griechische Geistesleben ausgeübt hat. Wie immer die Antwort auf die Frage nach dem Ursprung dieser Aehnlichkeit im fortschreitenden Gange der Untersuchung einmal ausfallen wird, die Aehnlichkeit ist eine so hervorstechende, dass sie, allein und für sich betrachtet, zu einer vergleichenden Gegenüberstellung einladet. Im Lichte jener Naturlehre und Ethik, welche das ferne Hellas entwickelte, prägt sich die Eigenart des epischen Sâṃkhya um so wirksamer aus.

---

Drittes Kapitel.

## Sâṃkhya und Stoa.

Hört der Leser von Aehnlichkeit zwischen Sâṃkhya und griechischer Philosophie, so denkt er vielleicht sofort an das schon so häufig erörterte Verhältniss des Sâṃkhya zur Zahlenlehre des Pythagoras. Das System des Pythagoras ist auf der Zahlensymbolik aufgebaut. Nun bedeutet aber Sâṃkhya »Zahl«. Und aus der Harmonie der 25 »Zahlen«, welche das Sâṃkhya aufzählt, entspringt die Gesetzmässigkeit des Weltalls. Da nun Pythagoras in Indien gewesen sein soll, so lag nichts näher, als des Pythagoras Zahlenharmonie mit dem indischen »Zahlensystem« in Verbindung zu bringen. Und so hat es denn bis in die jüngste Zeit nicht an beachtenswerthen

Stimmen[1]) gefehlt, die sich für eine Abhängigkeit des Pythagoras vom Sâṃkhya aussprechen.

Aber nicht diese Beziehungen habe ich im Auge, wenn ich von einer Analogie zwischen indischer und griechischer Philosophie rede. Ob Pythagoras wirklich je mit indischer Philosophie in Berührung kam, bleibt einstweilen für mich noch eine offene Frage. Bewiesen ist es jedenfalls nicht[2]). Man würde gleichwohl zu weit gehen, wollte man die Möglichkeit einer solchen Berührung, schlechtweg in Abrede stellen.

Ohne auf die kleineren Aehnlichkeiten einzugehen, die für die innere Verwandtschaft geltend gemacht werden, glaube ich jedoch auf Grund des von mir entwickelten epischen Systems des Sâṃkhya feststellen zu können, dass gerade dort, wo man die meiste Aehnlichkeit gesucht, die allergeringste Aehnlichkeit besteht. Der Vergleich mit der Zahlentheorie des Pythagoras hat nicht wenig dazu beigetragen, uns ein falsches Bild vom Grundcharakter des Sâṃkhya zu geben. Wer zwischen beiden Systemen eine Aehnlichkeit zu entdecken glaubt, verkennt ebensosehr die Eigenart des pythagoräischen, wie die des indischen Systems. Die Lehre der Pythagoräer gipfelt in dem Satze, dass die Zahl das Wesen der Dinge sei. Gleichbedeutend damit ist der Satz, dass die Principien der Zahlen, d. h. das Gerade und das Ungerade oder das Unbegrenzte und das Begrenzte, zugleich die Principien aller Dinge seien. Diese Principien der Zahlen galten demnach den Pythagoräern nicht als Prädicate; sie waren die Substanz, das Wesen der Dinge selbst. Die Welt ist als Kosmos eine Zahlenharmonie. Das dauernde Sein der Dinge ist in den Zahlen zu suchen, das bleibende Wesen alles Seienden liegt in den mathematischen Verhältnissen. Von diesem Gedanken ausgehend, bemühen sich die Pythagoräer, »eine Ordnung der Dinge nach dem Zahlensystem herzustellen, indem sie in jedem Erkenntnissgebiet die Grundbegriffe verschiedenen Zahlen zuwiesen und so jeder einzelnen Zahl, haupt-

---

[1]) L. v. Schröder hat diese Frage am gründlichsten behandelt in seinem »Pythagoras und die Inder«. Leipzig 1884.

[2]) Vgl. Garbe, die Sâṃkhya-Philosophie. S. 85 ff.: »Ueber den Zusammenhang der Sâṃkhya-Lehre mit der griechischen Philosophie« und die dort angeführte Literatur.

sächlich denen von 1 bis 10, eine maassgebende Bedeutung in den verschiedenen Sphären der Wirklichkeit zuerkannten [1]).

Dass sich von dieser Zahlen symbolik im Sâṃkhya nicht die leiseste Spur findet, bedarf keines Beweises mehr [2]). Wohl bedeutet Sâṃkhya »Zahl«; aber nicht die »Zahl« drückt im System des Sâṃkhya das Wesen des zu ermittelnden stofflichen Seins in seinen verschiedenen Erscheinungsformen aus, sondern das Princip, das in dem causalen Zusammenhang der Einzelwesen entdeckt und untersucht wird, macht das Wesen des Einzeldinges aus. Das System heisst Sâṃkhya, nicht weil ein jedes der aufgezählten Principien irgend eine Zahl repräsentirt, sondern weil es eine methodische Aufzählung und Untersuchung der mittelst der Schlussfolgerung gewonnenen Principien ist. Aufzählung und Untersuchung, beides ist im Begriff des Sâṃkhya enthalten. Während daher die vermeinte Verwandtschaft zwischen indischem und pythagoräischem System in sich zusammenfällt mit allen Folgerungen, die daraus zu Gunsten der Abhängigkeit des Pythagoras von Indien abgeleitet wurden, wird die Aehnlichkeit dort, wo sie sich zu einer geschlossenen Kette von Parallelen entwickelt hat, ganz übersehen. Diese Aehnlichkeit findet sich zwischen dem Sâṃkhya und der älteren Stoa. Und ihre Bedeutung zeigt sich darin, dass die Parallelen sich nicht etwa auf einzelne Sätze des Lehrsystems beschränken, sondern sich auf das Ganze erstrecken, wie es in dem Problem der Logik, Physik und Ethik zum Ausdruck kommt. Ich zweifle sehr, ob sich im weitesten Bereich des morgenländischen Geisteslebens ein ähnliches Beispiel der bis in Kleinste sich verzweigenden Uebereinstimmung findet. Und böten derartige Parallelen, allein und für sich betrachtet, ein zuverlässiges Criterium für gegenseitige Abhängigkeit, dann gäbe es nur eine Alternative: entweder ist das Sâṃkhya aus der Stoa, oder die Stoa aus dem Sâṃkhya hervorgegangen. Betrachten wir dieselben für sich selbst, so können wir recht wohl zu dem Schlusse kommen: Hier kann eine Abhängigkeit vorhanden sein. Ob sie thatsächlich vorhanden ist, muss erst die geschichtliche Untersuchung feststellen.

[1]) Ueberweg-Heinze: Grundriss der Geschichte der Philosophie des Alterthums. 1894. S. 56 ff.

[2]) Vgl. Garbe a. a. O. S. 91.

Einstweilen fällt es schwer einen geschichtlichen Zusammenhang zwischen Sâṃkhya und Stoa zu beweisen. Wir sind in der Lage, die Phasen, in denen sich die ältere Stoa entwickelt hat, genau zu verfolgen, die Grundlage, auf der sie in ihrem Ursprung ruht, bestimmt zu umgrenzen. Wir kennen die historischen Factoren, die auf ihre Eigenart gestaltenden Einfluss ausgeübt haben, auf eben jene Eigenart, die so hervorstechende Vergleichspunkte zum Sâṃkhya bildet. Dürfen wir darum mit aller Entschiedenheit jeden geschichtlichen Zusammenhang zwischen dem einen und dem anderen System ablehnen? Wie dem auch sei, je zweifelhafter die Entlehnung einstweilen scheinen mag, um so lehrreicher ist der Parallelismus selbst.

Auf zwei Fragen lässt sich der Parallelismus zurückführen: Wie lösen Sâṃkhya und Stoa das kosmologische, wie das ethische Problem [1])?

## I. Sâṃkhya und Stoa als Naturlehre.

Die Uebereinstimmung, welche zwischen Sâṃkhya und Stoa in der Lösung des kosmologischen Problems besteht, gibt sich sofort in erkenntnisstheoretischen Grundlage zu erkennen, auf der sich hier und dort die Lösung zum System der Naturlehre ausbaut.

In seiner erkenntnisstheoretischen Grundlage ruht Sâṃkhya als Naturlehre auf der Lehre von der Schlussfolgerung (anumâna). Ohne einen Augenblick die »Offenbarung« als Erkenntnissquelle zu leugnen, so bewegt sich doch das Sâṃkhya in dem erkenntnisstheoretischen Problem nicht um die Criterien der in der »Offenbarung« uns zugänglichen Erkenntnissquelle, sondern um die des demonstrativen Beweises. In der Lehre vom demonstrativen Beweis hatte, wie wir sahen, die Speculation einen festen Boden für die wissenschaftliche Beweisführung gewonnen. Darum heisst das Sâṃkhya schlechthin ânvîkshikî. Nun ist es von höchstem Interesse, zu sehen, wie bereits auf dem erkenntnisstheoretischen Boden Sâṃkhya und Stoa in dem Streben zusammentreffen, das Verhältniss der beiden Erkenntnissquellen, die allein neben der »Offenbarung« in Betracht kommen, klar zu stellen. Die Stoa leugnet so wenig den religiösen Glauben

[1]) In der Darstellung des philosophischen Systems der Stoa lege ich Ed. Zeller (Philosophie der Griechen), Ueberweg (Grundriss), Windelband (Geschichte der Philosophie) zu Grunde.

wie das Sâṃkhya. Aber indem beide davon absehen, um in den natürlichen Erkenntnisquellen den wissenschaftlichen Ausgangspunkt ihrer Speculation zu gewinnen, gelangen sie zum Satz, dass es nur zwei Quellen aller Vorstellungen gibt, die sinnliche Wahrnehmung und die auf sie gebauten Schlüsse. Dem pratyaksha entspricht *αἴσθησις*, dem anumâna der *συλλόγισμος*. Um diese beiden Erkenntnisquellen dreht sich die ganze Untersuchung. Nach der Lehre der Stoa entstehen zwar alle Vorstellungen aus den Wahrnehmungen, welche die sinnliche Erkenntniss vermittelt. Aber die Wahrheit und Gewissheit der Erkenntniss entspringt erst aus dem Urtheil, das die Vernunft auf Grund der Schlussfolgerung fällt. Die Wahrnehmung drückt sich zunächst als Bild der Seele ein. Es sind die *εἴδωλα*, die ganz im Sinne der saṃskâra, welche das Sâṃkhya annimmt, von dem äusseren Objecte ausgehen, um sich der Erkenntnisskraft einzuprägen. Die sinnliche Wahrnehmung regt zur Vergleichung an; aber erst die Vernunft ist es, die das entscheidende Urtheil fällt. Wenn daher der »Vernunft« im Sâṃkhya die Function des Urtheils (adhyavasâya) beigelegt wird, so findet die buddhir adhyavsâyinî ihr Gegenstück in dem stoischen »Urtheil«, das sich auf der Schlussfolgerung analog wie im Sâṃkhya aufbaut.

Diese enge Uebereinstimmung in der Lehre von den Erkenntnissquellen ist für das gegenseitige Verhältniss, in dem Sâṃkyha und Stoa zu einander stehen, von grosser Bedeutung. Sâṃkhya und Stoa erstreben eine wissenschaftliche Erkenntniss des Weltganzen mit Hülfe des demonstrativen Beweises, sodass das, was das auszeichnende Prädikat des Sâṃkhya ist, die ânvîkshikî, ebensosehr das unterscheidende Merkmal der Stoa wird. Gehen sonach beide Schulen von demselben erkenntnisstheoretischen Standpunkte aus, so fragt es sich, welches die Ergebnisse waren. Auf die Ergebnisse kommt es an. Von einer, engeren Verwandtschaft kann nur dann die Rede sein, wenn diese in den gemeinsamen oder familienhaft ähnlichen Zügen des kosmogonischen Bildes zu Tage treten.

Wie löst die Stoa das kosmologische Problem?

»Die Stoiker, so schreibt Ueberweg (l. c.), halten alles Wirkliche für körperhaft. Allerdings werden bei ihnen Stoff und Kraft die beiden obersten Principien genannt, aber die Kraft ist nicht etwa abgesondert vom Stoffe, sondern nur ein feiner Stoff, sodass der

Stoicismus Materialismus im weiterem Sinne (organischer oder dynamischer Materialismus) und Monismus, nicht Dualismus ist. Der gröbere Stoff ist an sich selbst unbewegt und ungeformt, aber fähig, jede Bewegung und Form anzunehmen. Die Kraft ist das thätige, bewegende und gestaltende Princip. Die wirkende Kraft in dem Ganzen der Welt ist die Gottheit . . . . Diese durchdringt die Welt als ein allverbreiteter Hauch, als ein künstlerisch nach Zwecken bildendes Feuer, als Seele und Vernunft des All; sie enthält in sich die einzelnen vernunftgemässen Kreisformen«.

Mit Recht bemerkt Zeller (l. c.):

»Wenn wir von der platonischen oder aristotelischen Philosophie herkommen, erscheint uns an der stoischen kaum irgend etwas anderes auffallender, als ihr so schroff ausgesprochener Materialismus«. In ganz anderem Lichte erscheint uns dieser Materialismus, wenn wir vom Sâṃkhya aus uns zur Stoa hinwenden. In dem kosmogonischen Bilde springt die Aehnlichkeit sofort in die Augen.

Dem Sâṃkhya ist alles Wirkliche ein stoffliches Sein im Gegensatz zum absoluten Geiste. Alle Erscheinungen des Lebens bis hinauf zur höchsten Vernunftthätigkeit, alle Eigenschaften der Wesen, welcher Art sie auch immer sein mögen, nicht blos die physischen, sondern auch die ethischen, Tugend und Laster, Gutes und Böses, Lohn und Strafe, kurz alles, was in den Bereich der individuellen Wahrnehmung fällt, ist ein Ausfluss des Stoffes. Denn alles, was das Vermögen besitzt, zu wirken und zu leiden, ist nur eine Erscheinungsform des zeugenden Urstoffes. Wirken und Leiden, Bewegen und Bewegt werden machen das unterscheidende Wesen des Stoffes aus. Da nun alles, was unserer Wahrnehmung mittelbar oder unmittelbar zugänglich ist, entweder als »wirkend« oder als »leidend« erscheint, so entstammt der Gesammtinhalt unserer Erfahrungswelt dem Stoffe.

Es ist nun im höchsten Grade auffällig, dass die Stoa ihre Weltanschauung auf derselben Unterscheidung aufbaut. Alles Wirkliche ist in ihren Augen nur ein körperhaftes Sein; denn was immer sich unsere Erkenntniss darbietet, ist entweder wirkend oder leidend. Wirken und Leiden aber haften blos einem stofflichen Sein an. Daher fallen wirkliches Sein und stoffliches Sein in einen Begriff zusammen. Und so wird alles Sein in ein stoffliches Sein aufgelöst,

alle Vorstellungen und Urtheile, Affecte und Triebe, Liebe und Hass, Furcht und Hoffnung, Tugend und Laster, alle Fähigkeiten und Fertigkeiten sind etwas durch und durch Körperhaftes.

Wie kam die Stoa zu diesem auffälligen, vom platonischen und aristotelischen Idealismus so schroff abstechenden Materialismus? Die Behauptung, dass der ganze Kreis der Vorstellungen und Affecte, in denen sich das höhere Leben des Menschen bewegt stofflich ist, steht mit allen älteren Erscheinungen in so befremdenden Gegensatz, dass diesem stoischen Materialismus etwas Fremdartiges anzuhaften scheint.

Wenn das Sâṃkhya die gesammte Erfahrungswelt für körperhaft ansieht, so liegt der Grund in dem Gegensatz, der zwischen Natur und Geist besteht. Vernunft und Wille, Tugend und Laster sind darum Erzeugnisse des Stoffes, weil alles, was nicht mit dem göttlichen Sein identisch ist, dem Bereiche der Materie angehört. Denn das göttliche Sein schliesst seiner innersten Natur nach alle Eigenschaften und Wandlungen aus. Da nun alles Leben der Seele sich in dem Wandel des Erkenntniss- und Begehrungsvermögens kund gibt, so entspringt es dem Urstoff, und die Erfahrungswelt ist in der unendlichen Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen nur eine Entfaltung des einen in ewigem Wechsel befindlichen Urstoffes.

Einen solchen Gegensatz von Natur und Geist kennt die Stoa nicht, wohl aber findet die Einheit des Organismus, welche das Sâṃkhya in der Zusammengehörigkeit aller Theile und in dem Zusammenwirken aller Kräfte des Weltalls schildert, ihr vollkommenes Abbild in dem einheitlichen Lebenszusammenhang, den das stoische Weltbild zur Erscheinung bringt. Das Bild in welchem die Stoa die Einheit des Weltganzen darstellt, deckt sich in allen wesentlichen Zügen so vollständig mit dem epischen Bilde, dass man es keinem Forscher verdenken könnte, wenn er auf die Vermuthung einer Entlehnung käme. Es ist ein und dasselbe Entwickelungsbild. Und man erkennt sofort, wie es einziger Grundgedanke ist, der hier und dort die Schöpfer des Systems im speculativen Aufbau des Ganzen leitet.

Die Grundanschauung der Stoiker ist die, dass das ganze Weltall einen einzigen, einheitlichen Lebenszusammenhang bilde. Die Welt steht vor ihren Augen als ein in sich selbst zweckmässig bewegtes Lebewesen und alle besonderen Dinge erscheinen dem Stoiker als die aus dem Ganzen bestimmten Gestaltungen eines in ewiger

Thätigkeit begriffenen Urwesens. Die Welt als die Gesammtheit alles Wirklichen ist ein einziges Sein.

Wie enge hier die Stoa mit dem Bilde zusammentrifft, in dem uns das Sâṃkhya die Einheit des Makrokosmus vorführt, bedarf keines Beweises mehr. Denn diese stoische Grundanschauung ist ebensosehr Grundgedanke des epischen Sâṃkhya. Im Purusha kommt die Einheit eines bis in seine kleinsten Theile harmonisch gegliederten Organismus zur vollen Geltung. Die Natur erscheint in dem Aufbau und Wachsthum ihrer Theile als die Evolution eines einzigen realen Urwesens. Wie in der Stoa wird auch im epischen Sâṃkhya dieses Urwesen in der Entfaltung zur Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt göttlich gedacht, sodass hier wie dort das System ebensosehr der Ausdruck des Pantheimus als des Materialismus ist.

Aber nicht in diesem Zusammentreffen liegt das charakteristische Moment, das uns die Uebereinstimmung so lehrreich macht. Was uns so überrascht, ist vielmehr die Thatsache, dass Stoa und Sâṃkhya sich in derselben Unterscheidung begegnen, die dieses Urwesen nach der einen Seite als Urstoff, nach der anderen Seite als Urkraft hinstellt.

Das Urwesen, das sich zur Welt entwickelt, ist im Sâṃkhya die Prakṛiti. Prakṛiti aber umfasst in ihrem Wesen das doppelte Element des Urstoffes und der Urkraft. Sie ist materielle und wirkende Ursache zu gleicher Zeit. Nun scheint es aber unmöglich, die Gegensätze der stofflichen und wirkenden Ursache in einer Natur zu vereinigen. Wie kann das, was Materie eines Wesens ist, zugleich dessen bildende und gestaltende Ursache sein?

Und gerade die Lösung dieses kosmogonischen Problems finden Sâṃkhya und Stoa in einem und demselben Begriffe des Körperlichen als des »Wirkenden« und »Leidenden«.

Wenn das epische Sâṃkhya trotz seines Monismus, der alle Erscheinungen bis hinauf zur höchsten Vernunftthätigkeit aus der Materie sich entwickeln lässt, den Begriff der zeugenden und gestaltenden Wirkursache bis ins Kleinste ausgebaut hat, so dass das Princip der Kausalität die speculative Grundlage der Naturlehre wird, so zeigt sich darin die engste Verwandtschaft mit der Stoa.

Die Stoa fasste zwar das Weltall als ein einheitliches Urwesen

auf. So entschieden aber auch von ihnen die Körperlichkeit alles Wirklichen betont wird, so unterscheiden sie doch innerhalb des Körperlichen selbst wieder zwei Principien, das Wirkende (*τὸ ποιοῦν*) und das »Leidende« (*τὸ πάσχον*). Diese Unterscheidung hinwiederum ruht auf dem Fundamentalsatze, dass alles in der Welt vermöge eines natürlichen und unabänderlichen Zusammenhanges erfolgt. Es waltet eine ausnahmlose Nothwendigkeit alles Seins und Geschehens. Sie wird ausgedrückt in dem Begriffe von Ursache und Wirkung. So zerfällt für den Stoiker alles wirkliche und körperliche Sein in ein Sein, das handelt, und in ein Sein, das leidet. Als das »Wirkende« ist das Urwesen die Urkraft, als das »Leidende« die Urmaterie. Da haben wir nun im Gewande der Stoa die Sâṃkhya-Lehre von der Kausalität, wie sie kurz in der Formel kâryakâraṇa zusammengefasst wird, vor uns; dem kâraṇa »Wirkursache«, entspricht *τὸ ποιοῦν* »das Wirkende«, dem kârya »Wirkung« *τὸ πάσχον* »das Leidende«.

Das Sâṃkhya ging von der Einheit des Weltganzen aus. Die Einheit verkörperte sich ihm in dem Urwesen, das sich zur Welt entfaltet. Der Kreislauf des Lebens ist nichts anderes, als der Entwickelungsprocess dieses Urwesens. Dieser Process vollzieht sich mit ausnahmloser Nothwendigkeit. Und das Gesetz der ausnahmlosen Nothwendigkeit wird in dem Satze von dem unabänderlichen Kausalzusammenhang alles Geschehens ausgesprochen. Alles in der Welt ist durch Ursache und Wirkung verknüpft. Es ist entweder »handelnd« (kâraṇa) oder »leidend« (kârya), entweder »Wirkursache« oder »Stoff«. Auf diesem Satze baut Sâṃkhya das ganze System nach der physischen und nach der ethischen Seite auf. Denn der Satz, dass alles in der Welt vermöge eines natürlichen und unabänderlichen Zusammenhanges von Ursache und Wirkung erfolgt, muss ebensosehr für das sittliche wie für das natürliche Leben Geltung haben. In Wirklichkeit gibt es ja nur ein einziges Sein, das aus dem Urstoff hervorquillende Sein. Nur eine künstliche Scheidung ist es, wenn dieses Sein in eine Sphäre des natürlichen und in eine Sphäre des sittlichen Lebens geschieden wird. Es entfaltet sich nur ein einziges Sein und in der Entfaltung dieses Seins kommt nur eine einzige Macht zur Geltung, das Gesetz der festgeschlossenen Verkettung von Ursache und Wirkung. Indem dieses Axiom dem System zum Ausgangspunkt wird, baut es sich zu der in allen Gliedern einheitlich durchgeführten Lehre von der welt-

zeugenden und weltbestimmenden Macht des Urstoffes aus. Der Urstoff ist in der weltbildenden Urvernunft, die als unmittelbarstes Erzeugniss aus ihm hervorgeht, Quelle des physischen und ethischen Seins, und wie in dem natürlichen Zusammenhang alles Geschehens nur die Urvernunft als die mit ausnahmloser Nothwendigkeit wirkende Ursache zur Geltung kommt, so bringt sie in dem ethischen Zusammenhang des Geschehens als unbedingt bestimmende sittliche Macht nur eine andere Seite ihres einen urstofflichen Wesens zur Entfaltung.

Indem das Sâṃkhya die Einheit des Weltganzen in der festgeschlossenen Verkettung von Ursache und Wirkung zurückverfolgte, gelangte es zu einer Urkraft aus der sich alle übrigen Wirkungen ableiteten. Diese Urkraft ist das aus dem Urstoff hervorgehende Princip, das bald Seele, bald Vernunft, bald Schöpfer genannt wird. Alle jene Namen drücken nur die eine gestaltende und bewegende Ursache des Weltganzen aus, die Urkraft, in der sich die kosmogonische Macht des zur Welt sich entwickelnden Urwesens concentrirt.

Nun sehen wir, wie das, was im Sâṃkhya das Grundaxiom bildet, in der Stoa nicht etwa als allgemeines Princip adoptirt ist, sondern in der gleichen Linie so folgerichtig weitergebildet wurde, als handle es sich um den Ausbau eines einzigen Systems. Der Stoa stellt das Weltall »einen einzigen, einheitlichen Lebenszusammenhang« dar. Diese Einheit bildet die Fundamentalvorstellung des Stoikers. Die Einheit steht verkörpert vor uns in dem zum Weltall entwickelten Urwesen. Der Kreislauf der Erscheinungen, in dem sich das »All« dem Auge darbietet, ist nur ein einziger Entwicklungsprocess. Innerhalb dieses Processes herrscht die Macht einer absoluten Nothwendigkeit. Und diese Macht gründet sich auf der strengsten Verknüpfung von Ursache und Wirkung. Wie der Sâṃkhyin geht der Stoiker von dem Satze aus, dass alles, was in der Welt geschieht, vermöge eines ausnahmlosen und unabänderlichen Zusammenhanges von Ursache und Wirkung erfolgt. Diesen Satz führt er durch in dem Gegensatz von *ποιοῦν* und *πάσχον*. Alles was in der Welt geschieht, ist entweder »handelnd« (*τὸ ποιοῦν*) oder »leidend« *τὸ πάσχον*, entweder Ursache oder Wirkung, und in der eisernen Verkettung von *ποιοῦν* und *πάσχον* vollzieht sich der Weltprocess des Entstehens und Vergehens ebenso einheitlich geschlossen, wie in dem unabänderlichen Kausalzusammenhang, durch den kâraṇa und kârya den

indischen Weltprocess, physisch und ethisch beherrscht. Denn wie das in Prakṛiti verkörperte Urwesen sich zur »Urvernunft« entwickelt, um durch sie die bestimmende Macht des natürlichen und sittlichen Weltlaufs zu werden, so entfaltet sich das stoische Urwesen in der Weltvernunft zur gestaltenden und bestimmenden Norm des physischen und ethischen Lebens. Die stoische Weltvernunft ist nicht weniger der Urgrund des sittlichen, als des natürlichen Lebens. Und hier wie dort waltet nur eine einzige Nothwendigkeit, weil es nur ein einziges Sein ist, das sich entfaltet, das Sein des in der Weltvernunft sich ausbreitenden stofflichen Urwesens.

Auf demselben Wege, wie das Sâṃkhya, gelangt also die Stoa zur schaffenden Weltvernunft. Indem sie die ungebrochene Kette des »Leidenden« und »Wirkenden« untersuchte, kam sie zu einem ersten »Wirkenden«, zur Urkraft. —

Bezeichnend ist es für die enge Verwandtschaft, dass im Sâṃkhya und Stoa diese Urkraft dieselben Namen führt: buddhi — *λόγος* »Vernunft«, purusha — *πνεῦμα* »Seele«, îçvara — *ϑεός* »Gott«. Als »Vernunft« ist die Urkraft der Grund der Ordnung und Harmonie, welche in dem Zusammenwirken aller Theile des Weltganzen zur Erscheinung kommt; als »Seele« ist sie der das Weltall durchdringende und belebende Hauch; als »Gottheit« ist sie die schöpferisch wirkende letzte Ursache alles Geschehens. Von dieser einen Urkraft gehen nach der Lehre der Stoiker in letzter Beziehung alle Wirkungen aus; denn wie könnte die Welt diese festgeschlossene Einheit, dieses durchaus einstimmige Ganze sein, wenn sie nicht von einer und derselben Kraft beherrscht würde. Aber ob »Vernunft«, ob »Seele«, ob »Gottheit« genannt, es ist nur das eine urstoffliche Wesen, das in der zeugenden Urkraft zur Entwickelung kommt, und wenn die Stoiker in der Urkraft die Gottheit als den schöpferischen Geist, als die künstlerisch gestaltende Vernunft beschreiben, so heben sie nur das wirkende Element des einen Urwesens hervor. Diese stoische »Gottheit« ist gleich dem »höchsten Herrn« des Sâṃkhya ebensosehr als der Urstoff, wie als die Urkraft zu bezeichnen. Wenn der Stoiker seine »Gottheit« bald »die feurige Vernunft der Welt«, bald den »Geist im Stoffe«, den »vernünftigen Hauch, der alles durchdringe und die Welt nach einem unabänderlichen Gesetze schaffe«, nennt, so darf uns das keinen Augenblick über die wahre Natur dieses

»göttlichen« Wesens täuschen. Das gleiche allgemeine stoffliche Wesen heisst Gottheit, wenn es in seiner wirkenden Natur (*τὸ ποιοῦν* = kâraṇa), Welt, wenn es in seiner leidenden Natur (*τὸ πάςχον* = kâraṇa), d. h. in der Mannigfaltigkeit der Formen betrachtet wird, die es im Verlaufe seiner Entwickelung annimmt. »Weltseele« »Weltvernunft«, »Vorsehung« bezeichnen die der Entwickelung innewohnende absolute Gesetzmässigkeit des kausalen Zusammenhanges. Dadurch, dass die Stoa in dem einen Urwesen zwei Principien als das »Wirkende« und »Leidende« unterscheidet, hebt sie jeden Unterschied zwischen Gottheit und Urstoff auf und tritt ganz auf den Boden der Lehre von Prakṛiti, die, als wirkende Kraft gedacht, die Vernunft, Weltseele, höchster Herr, Vorsehung ist, als allgemeines Substrat jedoch die eigenschaftslose Materie darstellt, welche fähig ist, alle Gestalten anzunehmen.

Sowenig wie dort ist die Kraft »abgesondert vom Stoff«, sondern nur als ein »feiner Stoff« zu denken, sodass das Sâṃkhya und die Stoa als System der Natur den ausgesprochensten Materialismus darstellen. Urstoff und Urkraft stehen sich lediglich als gröberer und feinerer Stoff gegenüber. Und wenngleich die Urkraft als ein allverbreiteter Hauch, als künstlerisch nach Zwecken bildendes Feuer, als Seele und Vernunft oder kurzweg als zeugende Vernunft (buddhir bîjadharmiṇî = *λόγος σπερματικός*) das All durchdringt, so gehört doch »das thätige, bewegende und gestaltende Princip« ebenso gut dem Bereiche der Materie an, als der unbewegte und ungeformte, aber jeder Bewegung und Form zugängliche gröbere Stoff. Die höchste Vernunftkraft ist im Sâṃkhya, wie in der Stoa eben nur der feinste Stoff.

Gott und Welt sind daher in der Stoa so gut wie in dem Sâṃkhya ein und dasselbe. Die Welt ist Gott, Gott ist die Welt. So zeigt sich, dass die Welt in der E i n h e i t i h r e s körperlichen Ursprunges und Wesens von Sâṃkhya und Stoa gleichmässig erklärt wird. Wird sie aber auch in dem Wandel ihres Entstehens und Vergehens von beiden Schulen einheitlich aufgefasst? Erst wenn wir die grundlegende, beiden gemeinsame Vorstellung auch in den Einzelheiten der Ausführung wieder erkennen, können wir von einer engeren Verwandtschaft reden.

Die Weltseele führt in ihrer Wirkung als bildende Naturkraft den Namen *λόγος σπερματικός*. Sie heisst so, weil bei der Welt-

bildung alles Leben und alle Vernunft aus ihr wie aus einem Samen mit innerer Gesetzmässigkeit entspringt. Als *λόγος σπερματικός* ist sie das gestaltende Element, der Keim, aus dem die Fülle der Einzelerscheinungen kraft der kausalen Nothwendigkeit als Weltall hervorwächst.

Im *λόγος σπερματικός* gibt nun die Stoa eine buchstäbliche Uebertragung der buddhir bîjadharmiṇî des Sâṃkhya. Wollte man den stoischen *λόγος σπερματικός* in die Sprache des Sâṃkhya übertragen, so könnte dies nicht wörtlicher geschehen, als durch Verwendung des Ausdrucks bîjadharmiṇî »keimkräftig«. Wir sahen, wie die »Vernunft« (buddhi) der groben Materie, aus der sie hervorgeht, als das formgebende Princip gegenüber gestellt wird. In der »keimkräftigen Vernunft« (buddhir bîjadharmiṇî) ist der unmittelbare Ausgangspunkt der Weltentfaltung zu suchen. Diese Vernunft entfaltet sich dadurch, das sie als Weltseele sich in unzählige Einzelseelen spaltet, um in ihnen die unendliche reiche Fruchtbarkeit ihres keimkräftigen Wesens auszuwirken.

In enger Uebereinstimmung damit lässt die Stoa den *λόγος σπερματικός* dadurch keimkräftig sein, dass er sich in den Einzelseelen zum Weltganzen entwickelt. Wie im Sâṃkhya, so ist auch in der Stoa die Einzelseele nur ein Theil der Weltseele; in ihrem Wesen und, ihrer Thätigkeit ist sie ganz und gar durch die Weltseele bestimmt. Wohl wirkt sich in jeder Einzelseele die Weltseele in besonderer Weise aus; aber in Wirklichkeit ist es nur ein einziges Wesen, wie es nur ein einziges Wesen ist, das sich im Organismus des Weltganzen immer von neuem entwickelt.

Aber Sâṃkhya und Stoa kommen nicht blos in dem Satze überein, dass die Seele des Menschen nur ein Ausfluss der zeugenden Weltseele ist. Ungleich wichtiger ist die übereinstimmende Vorstellung von den Einzelkräften, durch welche die Weltseele in den Einzelseelen thätig ist, um unausgesetzt neue Wirkungen hervorzubringen.

Im Sâṃkhya bleibt der Begriff der »zeugenden Kraft« (prakṛitir bîjadharmiṇî) nicht auf die aus dem Urstoff hervorgehende Weltvernunft beschränkt. Die zeugende Kraft des Urstoffes verzweigt sich in dem Entstehungsprocess und wirkt keimkräftig in den Wirkungen fort, die sie zunächst hervorgebracht. Was »Wirkung« (kârya) ist in

dem Wandel des Stoffes (vikâra) wird wiederum Ursache (kâraṇa) eines neuen Wandels und heisst darum ebenfalls prakṛiti, Diese Vorstellung führte zur Unterscheidung von acht Prakṛiti oder keimkräftigen Principien.

Ueberraschend ist nun die Thatsache, dass die Stoa nicht etwa blos die Zeugekraft der Weltvernunft sich auf andere Organe verzweigen lässt, sondern den acht keimkräftigen Principien (ashṭau prakṛitayaḥ) des Saṃkhya acht λόγοι σπερματικόι entgegenstellt. Zu diesen acht weltbildenden Principien gelangt sie dadurch, dass sie in der Einzelseele ein Aggregat bestimmter Sonderkräfte erblickt, durch welche die Lebenskraft das bestimmende und gestaltende Princip des Mikrokosmus wird. Da nun die Einzelseele nur ein Ausfluss der Weltseele ist, so sind auch die Sonderkräfte, durch welche die Einzelseele wirkt, nur ein Ausfluss der makrokosmischen Lebenskraft. Mittelst der Einzelkräfte verzweigt sich die Weltseele zur Mannigfaltigkeit der Einzelwesen. Die acht λόγοι σπερματικόι des Makrokosmus wurden also aus der unmittelbaren Betrachtung des Mikrokosmus gewonnen. Und das ist gerade die Idee, welche den »acht Keimkräften« des Sâṃkhya zu Grunde liegt. Dem Sâṃkhyin erschloss sich in den acht Prakṛiti das Wesen und Wirken der zeugenden Weltvernunft dadurch, dass es im Organismus des eigenen und individuellen Wesens den Organismus des Weltganzen als ein einziges Wesen erfasste. In dem Zusammenwirken aller Kräfte ist die mikrokosmische Seele nur ein Abbild der makrokosmischen Seele.

Die Stoa stützt sich also in dem Organismus der acht λόγοι σπερματικόι, insofern diese die eigenthümlichen und besonderen Bildungskräfte der Einzelwesen sind, ganz und gar auf die Grundidee des Sâṃkhya, dass der Organismus, welchen der Mensch im Kleinen darstellt, nur ein Abbild des Organismus ist, den die Welt im Grossen entfaltet.

Die Seele als Aggregat der Bildungskräfte bildet einen feinstofflichen Körper (sûkshmaçarîra) im Gegensatz zu dem grobstofflichen Körper, der aus den Elementen besteht. Es berührt eigenthümlich, auf dieselbe Unterscheidung in der Stoa zu stossen. Das πνεῦμα, das als Einzelseele den Menschen, als Weltvernunft das All durchdringt, ist eine feinstoffliche Substanz, während die Elemente Wasser, Feuer, Erde, Luft eine gröbere Form der Materie darstellen. Daher

geht auch die Existenz des πνεῦμα nicht schlechthin mit dem Körper zu Grunde. Wenn die Einzelseele sich auch zuletzt in die Weltseele wieder auflöst, so geniesst sie doch nach dem Verfall des Körpers noch ein Leben, entweder der Seligkeit oder des Leides, je nach dem Vorleben, das sie eben vollendet hat. Und so treffen Sâṃkhya und Stoa auch in dem Wesen des den Körper überdauernden Seins der Einzelseele zusammen. Beide geben ein Fortleben nach dem Tode zu, das zwar nicht von unbegrenzter, aber doch von unbestimmt langer Dauer ist. Ewig ist hier und dort nur die Weltseele als körperhaftes Urwesen. Entfaltet dieses Urwesen seine Kräfte, so entsteht die Welt; zieht es seine bildende Kraft zurück, so löst sich alles wieder in den Urzustand auf, in dem nur das göttliche Urwesen in seiner Allgemeinheit, d. h. im Gleichgewicht der Kräfte als wirkungs- und bewegungsloser Stoff übrig bleibt. So bewegt sich der Weltprocess in einem endlosen Kreislauf des Entstehens und Vergehens. Das ist die Vorstellung der Stoa; in ihr kehrt Zug um Zug das kosmologische Bild wieder, das das Sâṃkhya in der Lehre von dem Entstehen und Vergehen (sargapralaya) entwirft.

Stehen nun Sâṃkhya und Stoa in der Lösung des kosmologischen Problems auf demselben Boden, so fragt es sich, ob sie auch in der Lösung des ethischen Problems zusammentreffen. Worin besteht die Grundlage des sittlichen Handelns hier und dort?

## II. Sâṃkhya und Stoa als Ethik.

### 1. Freiheit und Nothwendigkeit.

Indem das stoische Weltbild »den Menschen wie alle anderen Einzelwesen in seiner ganzen äusseren und inneren Gestaltung und in all seinem Thun und Lassen durch die alllebendige Weltkraft bestimmt sein liess, mussten auch die menschlichen Handlungen, wie alles Uebrige, als vorher bestimmte und unentfliehbare Wirkung der Urkraft erscheinen«. Eine Freiheit im Sinne der sich selbst bestimmenden Persönlichkeit gibt es nicht. Denn da die Einzelseele aus der Weltseele so hervorgeht, dass in dem Leben der Einzelseele nur das Leben der Weltseele sich auswirkt, so kommt in dem individuellen Willen nur der Wille der die weltumspannenden Vernunft

zum Ausdruck. Nicht die Einzelseele sondern die Weltseele ist der wahre und letzte Grund aller Handlungen.

Denn dadurch, dass die Weltvernunft mit innerer Notbwendigkeit das Weltall in den Einzelwesen zur Entfaltung bringt, wird sie auch zugleich die alles bezwingende Macht, welche als unentfliehbares Geschick in der unabänderlichen Reihenfolge der Ursache und Wirkung den Lauf jeder Einzelerscheinung bestimmt. Alles geschieht im stoischen Weltprocess kraft der *εἱμαρμένη*. Das Schicksal ist die sittliche Macht schlechthin. Nicht das Individuum entscheidet über den Lauf seines Lebens, sondern nur jenes Wesen, dessen Glied das Einzelwesen ist. Das war eine unabwendbare Folgerung, die sich in dem Augenblick ergab, wo die Stoa im Aufbau des Weltalls nur einen einzigen einheitlichen Organismus, ein einziges continuirliches, von einem Lebenshauch erfülltes Sein und Wesen erkannte. In dem Leben der Einzelwesen offenbarte sicb nur ein Zusammenwirken von Einzelgliedern. Von innen heraus bestimmt, streben alle Einzelglieder in dem geschlossenen Lebenszusammenhang nur einem Gesammtziele zu. Damit war der schroffste Determinismus ausgesprochen, und die Stoa scbreckte vor dieser äussersten Consequenz des Einheitsgedankens, von dem sie ausgegangen war, nicht zurück. Der Determinismus des stoischen Systems ist die unmittelbare Folge seines Pantheismus. Der Glaube an die unentrinnbare Macht des Schicksals geht vom Standpunkt des Weltganzen aus; das Einzelwesen und auch der Mensch kommt nur als ein unselbstständiger Theil dieses Ganzen in Betracht. Die göttliche Kraft, welcbe in der Welt waltet, könnte nicht die einheitliche Ursache aller Dinge sein, wenn es irgend etwas gäbe, was in irgend einer Beziehung unabhängig von ihr wäre. Die festgeschlossene Kette jenes unabänderlichen Kausalzusammenbangs, durch den alles und jedes in der unendlichen Mannigfaltigkeit des Weltganzen bestimmt wird, würde durchbrochen, wenn auch nur ein einziges Glied dem bestimmenden Einfluss der göttlichen Urkraft sich entziehen könnte. Daher kann dem Menschen keine andere Stellung zur Macht des Verhängnisses gegeben werden, als den übrigen Wesen; auch ihm sind alle seine Handlungen und Schicksale durch den Zusammenhang der Dinge vorgezeichnet. Zwischen dem vornebmsten und niedrigsten Lebewesen waltet kein Unterschied; in jedem wirkt eine und dieselbe alles bestimmte Macht.

Wer erkennt in diesem Fatalismus nicht sofort das sprechendste Ebenbild jenes Determinismus, den uns die Urkunden des epischen Sâṃkhya in dem alles bezwingenden Einfluss des Schicksals (daivam) entwerfen? Der εἱμαρμένη der Stoa und das daivam des Sâṃkhya drücken in so übereinstimmendem Sinne die eine Vorstellung der unbedingten Nothwendigkeit alles Geschehens aus, dass die Sätze, in denen uns die Stoa die Macht des Verhängnisses beleuchtet, ebenso gut von jenem Sâṃkhyin gesprochen sein könnten, der uns so anschaulich die düstere Macht des Daivana schildert. Wenn der Sâṃkhyin dem Menschen jegliche Freiheit und Stelbstbestimmung in dem Satze: janasya na svatantratâ abspricht, so folgt ihm der Stoiker mit der Leugnung aller selbstbestimmenden menschlichen Thätigkeit. Aber nicht auf diese Seite der Uebereinstimmung möchte ich das Hauptgewicht legen. Denn eine solche Leugnung der Freiheit zu Gunsten der alles bestimmenden Macht des Schicksals findet sich auch ausserhalb der Stoa. Die enge Verwandtschaft zeigt sich in der Art, wie das Wesen des Schicksals hier und dort aufgefasst wird. Denn dieselbe Vernunft, die sich in der εἱμαρμένη der Stoa verwirklicht, verkörpert sich in dem daivam des epischen Sâṃkhya. Das »Schicksal«, von dessen alles bestimmender Macht das Sâṃkhya ein so gewaltiges Bild entwirft, ist nichts anderes, als die in Îçvara dem höchsten Herrn, persönlich und göttlich gedachte Weltvernunft (buddhi), in der das urstoffliche Wesen sich zur Mannigfaltigkeit des Weltganzen entfaltet. Weil also die Einzelseelen nur ein Ausfluss der e i n e n Weltseele sind, so kommt in dem Willen der Einzelseele nur die zeugende Triebkraft der Weltvernunft zur Entwickelung. Die Handlung, die von dem Einzelnen auszugehen scheint, hat ihren Ursprung in dem Urquell aller stofflichen Bewegung, in jener kosmischen Macht des Ahaṃkâra, welche alle Wandlungen mit innerer Nothwendigkeit hervorbringt. Stoa und Sâṃkhya kommen also darin überein, dass beide alles Einzelne nur in dem ursächlichen Zusammenhang des Weltganzen betrachten, beide sehen in dem Einzelwesen nur einen unselbstständigen Theil dieses Organismus und in der menschlichen Handlung nur ein Glied in der festgeschlossenen Kette von Ursache und Wirkung; beide leiten alle Veränderungen aus der ausnahmlosen Nothwendigkeit, der in der kausalen Verknüpfung alles Einzelnen sich auswirkenden Macht ab; beide sehen in dieser Macht nur die Ent-

wickelung eines einzigen Urwesens, und indem sie dieses Urwesen in der Weltvernunft persönlich und göttlich denken, fassen sie die Gesammtheit aller von der Weltvernunft ausgehenden Bewegungen in dem Worte »Schicksal« zusammen. Die εἱμαρμένη der Stoa und das daivam des Sâṃkhya drücken nur das unwandelbare Gesetz von Ursache und Wirkung aus.

Was nun diese Verwandtschaft erst in ihr volles Licht treten lässt, das ist die Art, wie Sâṃkhya und Stoa mit dem Gesetz der unbedingten Nothwendigkeit alles Geschehens die Verantwortlichkeit zu vereinigen suchen, die die Grundlage alles sittlichen Handelns bildet. Die Verantwortlichkeit verlangt die Anerkennung der freien Wahlentscheidung. Freiheit der Wahl ist aber dort ausgeschlossen, wo alles dem unentfliehbaren Verhängniss in der ewigen Verkettung von Ursache und Wirkung folgt.

Nun haben wir gesehen, wie das epische Sâṃkhya dieses Widerspruchs Meister zu werden suchte in dem Streite, der sich zur Alternative von Daivam, »Schicksal«, oder Paurusham, »menschliche Handlung«, zuspitzte. Dass mit der schroffen Betonung des jede Freiheit aufhebenden Verhängnisses die sittliche Verantwortung unvereinbar war, lag auf der Hand. Um nun den Begriff der Verantwortung zu retten, setzte eine Richtung an Stelle des Daivam, »Schicksal«, den Begriff Paurusham. Das Wort Paurusham rückte im Gegensatz zum Daivam die menschliche Handlung in den Vordergrund. Jede menschliche Handlung bringt ihre Frucht hervor. Dass der Mensch immer im Kreislauf des Lebens gefangen bleibt, hat seinen Grund in der individuellen Handlung, die niemals ohne Wirkung bleibt. Weil das Individuum es ist, das handelt, darum ist auch das Individuum Ursache (kâraṇa) der concreten Wirkung (kârya), die sich kundgibt in der Verwirklichung dieses oder jenes Lebenslaufes. Dass dieses Individuum diesen und jenes Individuum jenen Lebenslauf einschlagen muss, hat seinen Grund eben in der unterschiedenen Handlung, welche die einzelnen Individuen vollbringen. Und in diesem Einfluss der individuellen Handlung auf Lohn und Strafe liegt die Verantwortung. Zwar bringt die individuelle Handlung mit unfehlbarer Wirksamkeit die Frucht des Lohnes und der Strafe in diesem und jenem Lebenslauf hervor. Aber dass der Lauf diesen und nicht jenen Lauf nimmt, daran ist dieses »Ich« Schuld. Ein anderes »Ich«

ist Ursache eines andern Lebenslaufes. Das Individuum erscheint demnach als die unmittelbare Ursache, und auf diese unmittelbare Ursächlichkeit wird die sittliche Verantwortung gegründet. Nun habe ich bereits gezeigt, dass diese »sittliche Verantwortnng« ein Spiel mit Worten ist. Nur sehr unvollkommen versteckt sich in dieser köstlichen Unterscheidung von Daivam und Paurusham der nackte Fatalismus. Denn was ist diese »individuelle Handlung« (paurusham) als unmittelbare Ursache anderes!, als ein Glied in der Reihenfolge von Ursache und Wirkung, in welcher sich mit unbezwingbarer Nothwendigkeit der Process der Weltentwickelung vollzieht? Dieses Glied kann nicht fehlen, und die Einheit des Weltganzen würde aufhören, wenn auch nur ein Theil sich dem überwältigenden Einfluss der einheitlichen Ursache aller Bewegung entziehen könnte. Wenn daher das Einzelwesen handelt, so kommt in ihm nur die Thätigkeit des Urwesens zum Durchbruch, und die treibende Kraft des Weltwillens ist es, die in dem Einzelwillen zur Thätigkeit drängt. Das Einzelwesen steht zum Urwesen in dem Verhältniss einer untergeordneten Ursache und weil die Einzelwesen als untergeordnete Ursache untereinander selbst unterschieden sind, darum sind sie auch untereinander verschieden als Ursachen des sittlichen Handelns. Dass ich diesen Lebenslauf einschlagen muss, du jenen Lebensweg, dass mein Geschick sich anders gestaltet, als das deine, hat seinen Grund darin, dass die e i n e vom Urwesen ausgehende und in dem Weltganzen sich ausbreitende und tausendfach sich individualisirende Bewegung des stofflichen Seins in mir sich anders gestaltet, als in dir. Darum bin i c h die unmittelbare Ursache des in m e i n e m Lebenslauf verkörperten Theiles der Bewegung. Denn die Weltseele i n s i c h betrachtet, erscheint nicht so und nicht so, handelt weder so noch so. Erst in den Einzelwesen differenzirt sie sich. Ohne die Einzelwesen gäbe es keine Einzelhandlung, keine Ursache des Lohnes oder der Strafe. Wenn sich also eine ebenso grosse Verschiedenheit des sittlichen wie des natürlichen Lebens offenbart, so sind für diese Verschiedenheit die Einzelwesen verantwortlich.

Mit dieser speciösen Unterscheidung suchte der Fatalismus des epischen Sâṃkhya die Möglichkeit der sittlichen Zurechnung zu wahren und der Vorbedingung aller sittlichen Vergeltung gerecht zu werden.

Wenden wir uns nun der Stoa zu, so stossen wir auf die merk-

würdige Thatsache, dass ihre Hauptvorkämpfer auf die gleiche Unterscheidung der allgemeinen und besonderen, der höheren und untergeordneten Ursache verfielen, um in der Verantwortlichkeit die Grundlage des sittlichen Lebens zu retten. Sie bemühen sich zu zeigen, dass trotz dieses Determinismus oder vielmehr gerade durch ihn der Mensch die Ursache seiner Handlungen in dem Sinne bleibe, dass er dafür verantwortlich zu machen sei. Namentlich Chrysippus scheint die äussersten Anstrengungen gemacht zu haben, um der unbedingten Necessitas, welche die Verantwortung aufhebt, zu entgehen, ohne das Fatum preisgeben zu müssen. Auf Grund einer Unterscheidung von Haupt- und Nebenursachen sucht er zu zeigen, dass allerdings jede Willensentscheidung nothwendig sei, insofern alle menschlichen Functionen dem ausnahmlosen Kausalnexus unterworfen sind. Aber das sei keine Nothwendigkeit, welche die der sittlichen Zurechnung vorausgehende Selbstbestimmung unmöglich mache. Das wäre nur dann der Fall, wenn des Menschen Handeln dem Zusammenwirken äusserer Umstände und Einflüsse unterworfen sei. Nun kann sich zwar der Mensch seiner Umgebung nicht entziehen; aber die äusseren Umstände kommen in ihrem Einfluss über den Bereich von Nebenursachen nicht hinaus. Ursache, dass dieses geschieht, jenes unterlassen wird, ist die von dem individuellen Willen ausgehende Zustimmung oder Ablehnung. Für diese Zustimmung oder Ablehnung aber ist jedes Einzelwesen und nicht das Urwesen verantwortlich. Geht auch der individuelle Wille als ἡγεμονικόν von der zeugenden Urvernunft aus, so gestaltet er sich doch gerade durch die Spaltung des Urwesens in jedem Sonderwesen zu einer selbstständigen, von jedem andern verschiedenen Natur, die als eigenes Princip des Handelns zu gelten hat. Wirkt auch in allem eine und dieselbe alles bestimmende Macht, so wirkt sie doch in jedem Einzelwesen seiner eigenthümlichen Natur gemäss. Die Handlung ist »freiwillig«, insofern ihre unmittelbare Ursache nicht die zeugende Triebkraft des Urwesens, sondern der eigene Trieb und Entschluss des Individuums ist. Weil d i e s e Handlung aus dir, jene Handlung aus mir entspringt, darum wird diese Handlung dir und jene mir zugerechnet und während deiner Handlung Belohnung folgt, begleitet die meine — Strafe. Dass dies keine andere »Verantwortlichkeit« ist, als jene, die jedes Bewegungsprincip überhaupt trifft, leuchtet ein,

Denn jedes der unendlich zahlreichen Principien, in die das Weltganze zerfällt, ist individuell von dem anderen verschieden und darum als die besondere und unmittelbare Ursache dieser und nicht jener Bewegung, auch für die von ihm erzeugte Bewegung, allein haftbar. Aber alle individuellen Principien so viele ihrer auch sein mögen, sind Theile eines einzigen Ganzen, und ihr gesammtes Wirken ist ihnen im Zusammenhang dieses Ganzen durch den unverbrüchlichen Kausalnexus vorgezeichnet.

So begegnen sich Stoa und Sâṃkhya in dem gleichen Versuch, die sittliche Zurechnung, unbeschadet der εἱμαρμένη und des daivam, dadurch zu retten, dass sie zwischen unmittelbarer und mittelbarer Ursache unterscheiden und die Verantwortlichkeit auf die individuelle Verschiedenheit des Einzeltriebes zurückleiten.

Aber so illusorisch dieser Versuch innerhalb eines Systems ist, das nur die ausnahmlose Verkettung aller Erscheinungen durch Ursache und Wirkung zulässt, so glaubten doch beide Schulen gerade in dem Gegensatz der Weltseele und Einzelseele den Schlüssel zum innersten Wesen der Verantwortlichkeit entdeckt zu haben. Hier wie dort ist es die unterschiedene Individualität, auf der die sittliche Verantwortung beruht, das »Ich«, das der unmittelbare Grund, dass dieses und jenes geschieht. Und je schroffer der Begriff der Individualität im Gegensatz der Einzelseele und Weltseele betont wird, um so entschiedener glauben Sâṃkhya und Stoa den Begriff der Verantwortlichkeit zu vertreten. Beiden Schulen gemeinsam ist die Pflege eines lebhaften Verantwortlichkeitsgefühls. Und dieser übereinstimmende Zug kennzeichnet nicht weniger die enge innere Verwandtschaft zwischen Sâṃkhya und Stoa. Wir sahen, wie Sâṃkhya in dem »Ich« die leben- und leidenerregende Macht, den Urgrund alles Bösen entdeckte. Aus der Erkenntniss dieser Macht ging der Versuch hervor, den Einfluss des »Ich« zu brechen. Der Weg dazu erschloss sich in der Ueberwindung des Einflusses, den die Welt auf die individuelle Triebkraft ausübt. Verwirklicht wird diese Ueberwindung im Ideal des Yogin. Die Loslösung von der sinnenfälligen Welt, welche im Yoga erstrebt wird, ist das ethische Ideal des Sâṃkhya. Und mit diesem ethischen Ideal des Sâṃkhya stimmt das ethische Ziel, auf das die ganze Ethik des Stoa gerichtet ist, bis zu den kleinsten Zügen in dem Ideal des Weisen überein.

## 2. Das ethische Ideal.

Der ethische Grundzug, den die Philosophie der Stoa annahm, verkörpert sich im Ideal des Weisen, dem sein Wissen die Pforte zur Glückseligkeit eröffnet [1]).

Das hervorstechendste Merkmal in der Begriffsbestimmung des Weisen ist die Ataraxia, die vollständige Unerschütterlichkeit, und diese gründet auf der Unabhängigkeit vom Weltenlauf. Er ist frei. Was ihm auch geschieht, kann sein inneres Glück nicht angreifen. Die Ueberwindung der Aussenwelt bedingt die Glückseligkeit des Weisen.

Der Weise muss die Welt, über die er ausserhalb keine Gewalt hat, in sich selbst überwinden; er muss Herr werden über die Wirkungen, welche sie auf ihn ausübt. Diese Einwirkungen aber bestehen in den Gefühlen und Begierden, die Leben und Welt im Menschen erregen; sie sind Störungen seines eigenen Wesens, Leidenszustände.

Die Weisheit bewährt sich in der Art, wie sich der Mensch zu seinen Affecten verhält; sie ist die wesentliche Freiheit von den Affecten (ἀπαϑία), der Zustand schmerzloser und wunschloser Ruhe.

Soll die Weisheit glücklich machen, so muss sie den Menschen vom Weltenlauf so unabhängig, wie nur irgend möglich, machen. Nun ist aber jedes Bedürfniss und jede Begierde ein Band, welches den Menschen vom Schicksal abhängig macht. Wir setzen uns den fremden Mächten aus, je mehr Begierden wir haben. Jede Begierde macht uns zu Sklaven der Aussenwelt. Ueber die Aussenwelt haben wir keine Gewalt, wohl aber über die Begierden. Der Weise soll soll sich nur dem fügen, was die Natur unabweisbar verlangt, alles aber verachten, was nur menschliche Meinung und Satzung begehrenswerth erscheinen lässt. Reichthum und Ehre sind ebenso entbehrlich, wie die Genüsse der Sinne. Alles muss dem Weisen gleichgültig werden. Unter diesen Umständen bleibt dem Menschen nur übrig, den Verleitungen zum Meinen und Handeln so viel wie möglich aus dem Wege zu gehen.

---

[1]) Vgl besonders **Windelband**, Geschichte der Philosophie.

[2]) A. a. O. S. 132, ff. »Das Ideal des Weisen«.

Der Weise wird daher, wenn er sich auch dem Weltlauf gegenüber jener Gefühlserregungen nicht ganz erwehren kann, mit der Kraft der Vernunft ihnen die Zustimmung verweigern; er lässt sie nicht zu Affecten werden. Seine Tugend ist die Affectlosigkeit. Seine Ueberwindung der Welt ist diejenige seiner eigenen Triebe. Kann der Mensch nicht hindern, dass das Schicksal ihm Lust und Schmerz bereitet, so vermag er doch, indem er die erstere nicht für ein Gut und den letzteren nicht für ein Uebel erachtet, das stolze Bewusstsein seiner Selbstgenügsamkeit zu bewahren. In der Selbstgenügsamkeit bedarf der Mensch keiner Lebensgemeinschaft mehr. Für ihn gibt es weder Vater und Mutter, noch Frau und Kind mehr.

Diese Unabhängigkeit von allem Aeusseren, jene Gleichgültigkeit gegen Alles, was in den Augen der Menschen begehrenswerth oder verabscheuungswürdig ist, war mit der ganzen Einseitigkeit des cynischen Lebens und der cynischen Grundsätze verknüpft. Sie forderte das cynische Leben zwar nicht ausdrücklich von ihren Mitgliedern, aber doch blieb es immer ihr Ideal. Vernünftig handelt und denkt der Mensch nur, sofern sein persönliches Thun dem allgemeinen Gesetze gemäss ist; dieses ist aber ein und dasselbe für alle Vernunftwesen; sie alle sollen daher dasselbe anstreben und sich als Theile eines wesentlich zusammengehörigen Ganzen erkennen. In seiner Vernunft weiss sich der Mensch als Theil des Ganzen und eben damit als verpflichtet, seinen eigenen Vortheil dem des Ganzen unterzuordnen.

Das ist also das hervorstechendste Merkmal des »Weisen« die unbedingte Unabhängigkeit vom Weltlauf und die daraus entspringende »Unerschütterlichkeit« (ἀταραξία). Der Mensch soll Herr werden über die Einwirkungen, welche die Aussenwelt auf ihn ausübt. Diese Einwirkungen aber bestehen in den Gefühlen und Begehrungen, die Leben und Welt im Menschen erregen; sie sind Störungen seines eigenen Wesens, Leidenszustände (πάθη, affectus). Die Weisheit bewährt sich also in der Art, wie sich der Mensch zu seinen Affecten verhält, sie ist wesentlich Freiheit von Affecten, Affectlosigkeit. Unbewegt in sich selbst zu ruhen, das ist der Segen dieser »Weisheit«.

Die enge Uebereinstimmung zwischen dem ethischen Ideal der Stoa und des Sâṃkhya springt sofort in die Augen, wenn wir der

ἀταραξία, »Unerschütterlichkeit«, das indische acalatvam, »Unbeweglichkeit«, der ἀπαθία das asangatvam, »Leidenschaftslosigkeit«, gegenüberstellen. Wie aus der stoischen ἀταραξία und ἀπαθία jene vollkommene Ruhe des Geistes fliesst, so ist das Ergebniss der »Leidenschaftslosigkeit« im indischen Ideal der unbedingte Friede (çânti), der in so mannigfachen Bildern beschrieben wird.

Wie im Sâṃkhya, so wird in der Stoa der Höhepunkt des ethischen Ideals in der unbedingten Isolirtheit erreicht. Jenes Kaivalyam, das die innerste Natur der Sittlichkeit und der Seligkeit im Sâṃkhya ist, wird auch für den Stoiker das Ziel, dem sich sein ganzes ethisches Streben zuwenden muss. Und um dieses zu erreichen, muss der Stoiker jene vollkommene Gleichmüthigkeit erstreben, die vom Sâṃkhyin gefordert wird. Er muss alles, was das Leben bietet, verachten lernen. Nun sahen wir aber, dass die Ethik des Sâṃkhya, obgleich sie auf der einen Seite unbedingte »Isolirtheit« in der Verachtung alles Sinnenfälligen verlangt, auf der anderen Seite die allgemeine Menschenliebe zur höchsten sittlichen Pflicht macht. Diese allgemeine Menschenliebe entsprang dem Gedanken, auf dem das ganze System ruht, dass nämlich in allen Einzelwesen nur die e i n e Weltseele lebt und wirkt. Daher sind wir alle nur Theile eines einzigen Ganzen. Und nun sehen wir, wie in voller Uebereinstimmung mit dem Sâṃkhya die Stoa auf der einen Seite unbedingte Isolirtheit, auf der anderen Seite umfassendste Hingabe an alle Menschen fordert. Denn wie im Sâṃkhya, so ist es auch in den Stoa die eine Weltseele, welche in allen Einzelseelen sich offenbart.

Daher werden in dem Verhalten gegen die Mitmenschen von den Stoikern als Grundbestimmungen dieselben zwei Pflichten der Gerechtigkeit und der Menschenliebe hervorgehoben. Der Satz von der natürlichen Zusammengehörigkeit aller Menschen forderte die umfassendste und rückhaltloseste Menschenliebe. Wohlthätigkeit, Milde, Sanftmuth, unbeschränktes Wohlwollen, die Bereitwilligkeit, Anderen zu verzeihen: das sind die Haupttugenden des Sâṃkhyin und des Stoiker.

Fassen wir die übereinstimmenden Elemente zusammen, so ergibt sich unzweifelhaft eine i n n e r e Verwandtschaft von Sâṃkhya und Stoa. In beiden Systemen kommt der gleiche Grundcharakter zum Ausdruck. Wie das Sâṃkhya entstand der Stoicismus durch die eigenthümliche Verbindung des Praktischen mit dem Theoretischen.

Ein praktisches Motiv, das Ideal des die Welt überwindenden Weisen, bildet die innerste Wurzel beider Systeme. Denn hier wie dort liegt der leitende Gedanke in dem Versuche, durch wissenschaftliche Erkenntniss des Weltganzen den Weg zum Ideal der Sittlichkeit und Glückseligkeit zu erschliessen. Der ethische Gesichtspunkt war es, von dem das Sâṃkhya ausging, und der die Ergebnisse seiner Speculation beherrscht. Den gleichen praktischen Standpunkt nimmt der Stoiker ein, wenn er durch umfassende Anwendung desselben demonstrativen Beweises, dessen sich das Sâṃkhya bedient, die Welt in der Einheit des Urwesens erfasst. Aber ist es eine Verwandtschaft, die auf Gemeinsamkeit des Ursprungs beruht? Da das Sâṃkhya nicht aus der Stoa hervorgegangen sein kann, so bleibt nur die Möglichkeit übrig, ob nicht die Stoa unter dem Einfluss des Sâṃkhya entstanden sein könnte. Warum soll diese Möglichkeit a limine abgewiesen werden?

Man hat kein Bedenken getragen, das pythagoräische Zahlensystem in Verbindung mit dem Sâṃkhya zu bringen. Und doch, wie schwach waren zur Zeit eines Pythagoras noch die Fäden, welche den fernen Osten mit dem griechischen Kulturleben verknüpften! Hat Pythogaras überhaupt jemals Fühlung mit indischem Geistesleben mittelbar oder unmittelbar gewonnen? Wie ganz anders aber lagen die Verhältnisse, als die Stoa an der Wende des vierten und dritten Jahrhunderts v. Chr. ins Leben trat[1]). Der kühne Macedonier hatte die Pforten des Ostens gesprengt und griechisches Leben fluthete nach Indien hinüber. Ein reger Wechselverkehr entwickelte sich im Bereiche des alten Gandhâra im Nordwesten Indiens zwischen Griechen und Indern. Dort lag das berühmteste Centrum des wissenschaftlichen Lebens, das alte Taxila. Taxila[2]) gilt in dem Zeitalter, das sich in

[1]) Silvain Lévi, Les Grecs dans l'Inde, Paris 1898. A. Weber: Die Griechen in Indien, Sitzungsberichte der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Bd. XXXVII S. 923 ff.

[2]) »Es scheint fast, als ob in den Zeiten, denen unsere Quelle entstammt, dieses Takkasilâ der Mittelpunkt des geistigen Lebens von Indien, eine Hochschule des Brahmanenthums gewesen ist, an Bedeutung selbst Benares überragend; denn wiederholt wird erwähnt, dass die Könige von Kâsî ihre Söhne nach dem fern gelegenen Takkasilâ zum Studium senden. Es klingt unglaublich, wenn wir von derartigen, obendrein zu Fuss zurückgelegten Reisen der jungen Prinzen lesen (II 277).... Doch ist zu bedenken, dass auch in anderen

den Urkunden des älteren Buddhismus widerspiegelt, als die Metropole der indischen Geisteswissenschaften. Dorthin strömt die indische Jugend, um unter Anleitung der berühmtesten Geisteslehrer in die Geheimnisse der Erlösungswissenschaft eingeführt zu werden. Dass das Sâṃkhya im Mittelpunkt der Forschung stand, wissen wir bereits aus den Dharmasûtras des Gautama. Schon jenes älteste Gesetzbuch nennt unter den Wissenschaften, welchen die Prinzen obliegen sollen, die ânvîkshikî (XI 3)[1]. Die ânvîkshikî aber ist nicht die »Logik«, sondern »die auf der Logik gegründete Wissenschaft des höchsten Geistes« (ânvîkshikî brahmavidyâ), das Sâṃkhya[2]. In Sâṃkhya hatte die fortschreitende Speculation das Erlösungsproblem methodisch und systematisch beantwortet. Darum kann es auch keinem Zweifel unterliegen, dass die Metropole des indischen Wissens die Hauptpflegestätte jener Wissenschaft war, in der das höchste sittliche und religiöse Ideal erreicht schien. In Taxila blühte das Studium des Sâṃkhya. Nun aber stand im Zeitalter des entstehenden Stoicismus unter allen Städten Indiens keine in so regem Verkehr mit den Griechen, als die Hauptstadt jenes Landes Gandhâra, das einem neuen Zweig der hellenistischen Kunst später den Namen geben sollte. Die architektonischen Reste geben Zeugniss von der griechischen K u n s t, die bis nach Taxila vorgedrungen war. Griechische Kunst trat in den Dienst des religiösen Lebens der Inder. Warum sollte nicht an dem Punkte, wo griechisches und indisches Leben sich berührten, indische W i s s e n s c h a f t Einfluss auf die Griechen gewonnen haben, während umgekehrt griechische K u n s t die indische beeinflusste? Denn der Verkehr, dessen Centrum Taxila im Zeitalter der Diadochen wurde, setzte sich bis tief in den Anfang der christlichen Zeitrechnung fort, also gerade während jenes Zeitraums, innerhalb dessen die Ent-

Pâli-Texten Takkasilâ als der Sitz grosser Gelehrsamkeit und das Ziel wissensdurstiger Jünglinge erwähnt wird, so Mahâvagga VIII I, 6, wo erzählt wird, dass in Takkasilâ ein weltberühmter Arzt wohnte, zu dem sich der junge Jîvaka von Râjagaha aus begibt, um dessen Kunst zu erlernen«. Rich. Fick, Die sociale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddhas Zeit. Kiel 1897. S. 62.

[1]) Vgl. Mahâbhârata als Epos und Rechtsbuch. S. 211.

[2]) Manu VII 43: trayîm vidyâm . . . . ânvîkshikîm brahmavidyâm identisch mit Gaut. XI 2 trayyâm ânvikshikyâm.

wickelung des Stoicismus fällt. Welchen Ruhm Taxila noch im ersten Jahrhundert n. Chr. in der griechischen Welt genoss, bezeugt uns die Erzählung von des Apollonius von Tyana Reise nach Indien. Welche Bewandtniss es auch immer mit der Reise selbst haben mag, in dem Umstand, das die Legende den Apollonius nach Taxila führt, um ihn die Geheimwissenschaft der Inder lernen zu lassen, liegt ein Beweis für die Bedeutung, welche griechische Ueberlieferung dieser Metropole des Wissens beilegte.

Und so lässt sich wohl die Möglichkeit nicht bestreiten, dass das System des Sâṃkhya Einfluss auf die griechische Philosophie gewinnen konnte. Hat es thatsächlich Einfluss ausgeübt? Die Elemente, durch die sich Sâṃkhya und Stoa trotz aller Aehnlichkeit unterscheiden, sprechen vielleicht dagegen. Aber kein Gegensatz, keine Verschiedenheit vermag die Thatsache zu verdrängen, die in den gemeinsamen Zügen des Sâṃkhya und der Stoa uns entgegentreten, und mit dieser Thatsache muss sich die künftige Forschung befassen, wenn sie nach allen Seiten der geschichtlichen Stellung des Sâṃkhya gerecht werden will.

---

# Register.

## I.

## Stellen-Register [1]).

### 1. Das Mahâbhârata als Epos und Rechtsbuch.



[1]) Da bereits im »Mahâbhârata als Epos und Rechtsbuch« und vor Allem in »Nirvâṇa, eine Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus« eine grössere Anzahl von philosophischen Texten des Epos verwerthet wurden, so wird hier zugleich ein Verzeichniss aller vom Verfasser benutzten Texte, die sich auf das Sâṃkhya beziehen, gegeben. Da nicht wenige Texte in den angeführten Werken als Vorarbeiten zur »Sâṃkhya-Philosophie des Epos« ausgiebige Verwerthung gefunden haben, so werden dieselben in der vorliegenden Studie vorausgesetzt und nur so weit berücksichtigt, als dies zur Vollständigkeit des hier entworfenen Bildes nothwendig ist. Dies gilt namentlich auch von den wichtigen Texten über das »Ethische Ideal«, die der Leser in »Genesis des Mahâbhârata« S. 143—152 erörtert findet.

## 2. Nirvâṇa.

## 3. Genesis des Mahâbhârata.



## 4. Die Sâṃkhya-Philosophie.

# II.
## Wort-Register.

Seite

Druck von Oskar Bonde in Altenburg.



